DIE
ENNEADEN DES PLOTIN

ÜBERSETZT

VON

HERMANN FRIEDRICH MÜLLER.

VORANGEHT

DIE LEBENSBESCHREIBUNG DES PLOTIN

VON

PORPHYRIUS.

ERSTER BAND.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1878.

VORWORT.

Diese Uebersetzung macht den ersten Versuch, den Plotin vollständig ins Deutsche zu übertragen; es giebt bisjetzt nur Uebersetzungsfragmente (vergl. meinen Jahresbericht im Philol. XXXVII, 3). Schon deshalb darf meine Arbeit auf eine milde Beurtheilung rechnen. Von der Schwierigkeit meines Unternehmens wird sich jeder leicht überzeugen, wenn er etwa den Versuch machen will, selbst eine der grösseren Abhandlungen zu übersetzen. Ich meinerseits würde mich kaum an das schwere Werk gewagt haben, wenn ich nicht eine kräftige Unterstützung gehabt hätte. Herr Director Dr. R. Volkmann in Jauer hat mir in seltener Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit eine von ihm selbst vor Jahren angefertigte Uebersetzung der drei ersten Enneaden zu unbedingter Verfügung gestellt und ich weiss nicht Worte zu finden, um für diese ausserordentliche Liberalität und Güte gebührend zu danken. Wenn ich es gewagt hätte ihn zum Mitschuldigen meiner Fehler zu machen, würde ich den Namen des ausgezeichneten Gelehrten mit auf das Titelblatt gesetzt haben; jedenfalls gebührt ihm die Hälfte des Verdienstes, wenn ich überhaupt eins in Anspruch nehmen darf. — Für die zweite grössere Hälfte bin ich nun freilich, falls sich wider Erwarten nicht ein anderer Volkmann finden sollte, auf mich allein angewiesen; doch hoffe ich, dass darum die angefangene Arbeit nicht unvollendet bleiben wird.

Die Uebersetzung gehört unter die Zahl der wörtlichen. Sie will auf dem kürzesten Wege dem Verständniss des Urtextes zu Hülfe kommen, ohne den sie schwerlich geniessbar sein wird. Ich hege sehr bescheidene Erwartungen von dem Erfolg meiner Bemühungen: möchte ich mich wenigstens in diesen nicht gänzlich getäuscht sehen.

Kloster Ilfeld den 12. September 1878.

LEBENSBESCHREIBUNG DES PLOTIN

VON

PORPHYRIUS.

PORPHYRIUS

ÜBER DAS LEBEN DES PLOTIN UND DIE ANORDNUNG SEINER SCHRIFTEN.

---

1. Der Philosoph Plotin, unser Zeitgenosse, schien sich zu schämen, dass er in einem Körper wohne. Diese Anschauungsweise war der Grund, weshalb er es nicht über sich vermochte, von seiner Herkunft oder seinen Eltern oder seinem Vaterlande etwas zu berichten. Einem Maler aber oder Bildhauer zu sitzen war ihm so zuwider, dass er dem Amelius, der ihm um sein Bild anlag, sagte: „Ist es denn nicht genug das Schattenbild zu tragen, mit dem die Natur uns umgeben hat? Und du achtest es gar der Mühe werth, ein Schattenbild des Schattenbildes folgenden Zeiten als etwas Sehenswürdiges zu hinterlassen!“ Infolge solcher Ablehnung und der Weigerung zu diesem Zweck zu sitzen, veranlasste Amelius seinen Freund Karterius, den besten Maler jener Zeit, den Versammlungen beizuwohnen (denn es durfte jeder der wollte in die Versammlungen kommen) und gewöhnte ihn durch längere Aufmerksamkeit die hervorstechenden Gesichtszüge aufzufassen. Dieser malte dann aus dem Gedächtniss, und indem Amelius mit einigen Andeutungen nachhalf, brachte die Geschicklichkeit des Karterius, ohne dass Plotin es wusste, ein sehr ähnliches Bild zu Stande.

2. Obwohl oft unterleibsleidend verstand er sich doch weder zum Klystir, weil dergleichen Heilmittel für einen alten Mann nicht seien, noch wollte er Arzeneien aus animalischen Substanzen wilder Thiere nehmen, da er ja auch das Fleisch der zahmen Thiere nicht esse. Bäder gebrauchte er nicht, wohl aber tägliche Abreibungen im Hause. Als jedoch die Personen, welche ihn gewöhnlich abrieben, an der heftig grassirenden Pest starben, gab er auch diese Pflege seines Körpers auf und binnen kurzem hatte er sich eine heftige Bräune zugezogen. Davon war, so lange ich bei ihm lebte, nichts zu merken gewesen; nach meiner Abreise aber war dies Leiden, wie mir bei meiner Rückkehr mein Freund Eustochius, der bis zum Tode bei ihm verblieb, erzählte, so furchtbar geworden, dass er heiser wurde, aller Klang und alle Reinheit der Stimme entwich,

sein Gesicht sich verlor, Hände und Füsse von Schwären zerrissen wurden. Da deshalb der Umgang mit seinen Freunden aufhörte, weil er sich ihnen nur mündlich mitzutheilen gewohnt war, so verliess er die Stadt und begab sich nach Kampanien auf ein Landgut seines alten, bereits verstorbenen Freundes Zethus. Was er zum Leben brauchte wurde ihm aus dem Nachlass des Zethus gereicht und aus Minturnä von dem Besitzthum des Kastrikius gebracht; denn in Minturnä hatte Kastrikius Besitzungen. Als er dem Tode nahe war, wohnte Eustochius, wie er uns selbst erzählte, in Puteoli, und da er deshalb erst spät zu ihm kam, sagte Plotin: „Dich erwartete ich noch um zu versuchen, das Göttliche in mir zu dem Göttlichen im All hinaufzuführen.“ Da kroch eine Schlange unter dem Bett, in welchem er lag, hervor und verschwand in einer Oeffnung der Wand. Plotin gab seinen Geist auf, nach Aussage des Eustochius im 66. Lebensjahr, nach Ablauf des zweiten Jahres der Regierung des Klaudius. Um die Zeit seines Todes hielt ich Porphyrius mich zu Lilybäum auf, Amelius zu Apamea in Syrien, Kastrikius zu Rom; allein Eustochius war zugegen. Rechnen wir nun vom zweiten Regierungsjahr des Klaudius 66 Jahre zurück, so fällt sein Geburtsjahr in das 13. Jahr der Regierung des Severus. Aber weder den Monat noch den Tag seiner Geburt hat er je einem gesagt, da er nicht wollte, dass man seinen Geburtstag durch ein Opfer oder sonstwie festlich begehe. Jedoch opferte er selbst an den überlieferten Geburtstagen des Plato und Sokrates und bewirthete seine Freunde, wobei dann jeder der zusammengekommenen Freunde, der dazu fähig war, einen Aufsatz vorlesen musste. Was er indessen uns selbst von sich in den Unterredungen oftmals erzählt hat, ist folgendes.

3. Bis in sein achtes Lebensjahr, da er schon die Schule besuchte, sei er zu seiner Amme gegangen und habe ihre Brüste, um an ihnen zu saugen, entblösst. Da er aber einmal gehört, er sei ein böser Knabe, habe er sich geschämt und aufgehört zu saugen. Im 28. Jahr habe ihn ein heftiger Drang nach der Philosophie ergriffen. Da habe man ihn denn an die Philosophen gewiesen, die um diese Zeit in Alexandria den grössten Ruf hatten; er aber sei aus ihren Vorlesungen niedergeschlagen und betrübt herausgegangen und habe auch einem seiner Freunde die Ursache seiner Betrübniss mitgetheilt. Der habe das Verlangen seiner Seele verstanden und ihn zum Ammonius geführt, den er noch nicht versucht. Als er zu diesem hereingekommen und ihn gehört, habe er zu dem Freunde gesagt: „Diesen suchte ich.“ Und von jenem Tage an sei er beständig bei dem Ammonius geblieben und habe sich eine solche Kenntniss und Gewandtheit in der Philosophie erworben, dass er

bestrebt war auch die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen. Als daher der Kaiser Gordianus einen Zug gegen die Perser unternahm, schloss er sich dem Heere an und ging mit, in einem Alter von 39 Jahren, denn elf ganze Jahre war er in der Schule des Ammonius geblieben. Als jedoch Gordianus in Mesopotamien getödtet worden war, entfloh er mit knapper Noth und rettete sich nach Antiochia. Unter der Regierung des Philippus geht er 40 Jahr alt nach Rom. Da Erennius, Origenes und Plotin übereingekommen waren nichts von den Lehrsätzen des Ammonius, die ihnen in den Vorlesungen klar geworden waren, bekannt zu machen, so blieb Plotin bei der Verabredung und obwohl er zu mehreren in näherer Beziehung stand, bewahrte er doch die Lehrsätze des Ammonius unausgesprochen bei sich. Da aber Erennius zuerst sein Wort brach, so folgte Origenes seinem Vorgang. Er schrieb indessen nichts ausser einer Abhandlung über die Dämonen und einem Aufsatz unter der Regierung des Galienus, dass der König allein Schöpfer sei. Plotin schrieb lange Zeit hindurch nichts, doch nahm er aus dem Umgange mit Ammonius den Stoff zu seinen Unterredungen; und so blieb es volle zehn Jahre, indem er mit einigen verkehrte aber nichts schrieb. Es war aber die Unterredung, da er die Anwesenden veranlasste ihn zu fragen, voll Unordnung und vielem Geschwätz, wie Amelius uns erzählte. Amelius kam zu ihm im dritten Jahre seines Aufenthaltes in Rom, im dritten Jahre der Regierung des Philippus und blieb bei ihm bis zum ersten Jahre der Regierung des Klaudius, ganze 24 Jahre, damals nur mit einer aus dem Umgange mit Lysimachus gewonnenen Bildung ausgerüstet, aber an Arbeitskraft und Fleiss alle seine Genossen übertreffend, wie er denn fast alle Bücher des Numenius geschrieben, gesammelt und zum grössten Theil auswendig gelernt hat; auch Scholien hat er zu den Vorträgen angefertigt und so etwa hundert Bücher davon zusammengestellt, welche dem Hostilianus Hesychius aus Apamea, seinem angenommenen Sohne, zum Geschenk gemacht worden sind.

4. Im 10. Jahre der Regierung des Galienus kam ich Porphyrius mit dem Rhodier Antonius aus Griechenland [nach Rom] und traf den Amelius, der schon 18 Jahre bei dem Plotin gewesen war, aber nichts zu schreiben gewagt hatte ausser den Scholien, welche von ihm noch nicht auf die Zahl Hundert gebracht waren. Plotin selbst war im 10. Jahre der Regierung des Galienus ungefähr 59 Jahre alt, ich Porphyrius aber bei meinem ersten Zusammentreffen mit ihm 30 Jahre. Da nun Plotin vom ersten Regierungsjahre des Galienus an sich entschlossen hatte über die ihm gerade aufstossenden Materien zu schreiben, so fanden sich im 10. Jahre der Regierung des Galienus, als ich Porphyrius ihm zuerst bekannt wurde, 21 Bücher

von seiner Hand vor, die ich mir auch, obwohl sie nur an wenige vertheilt wurden, verschafft habe. Denn noch machte er Schwierigkeiten mit der Herausgabe; nicht jeder wusste davon; dieselbe fand nicht so ohne weiteres und leichthin statt, sondern erst nach sorgfältiger Prüfung der Empfänger. Diese Schriften waren folgende. Da er sie selbst nicht überschrieb, so gab ihnen der eine diese, der andere jene Ueberschrift. Die zur Geltung gelangten Ueberschriften sind diese: (ich werde aber auch die Anfänge der Bücher hersetzen, damit jedes der angezeigten Bücher an seinem Anfange leicht erkennbar sei).

1. Ueber das Schöne.
2. Ueber die Unsterblichkeit der Seele.
3. Ueber das Schicksal.
4. Ueber das Wesen der Seele.
5. Ueber den Geist und die Ideen und das Seiende.
6. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.
7. Wie von dem Ersten das was nach dem Ersten ist entsteht und über das Eine.
8. Ob alle Seelen eine sind.
9. Ueber das Gute oder das Eine.
10. Ueber die drei Ursubstanzen.
11. Ueber den Ursprung und die Ordnung dessen was nach dem Ersten ist.
12. Ueber die zwei Materien.
13. Verschiedene Betrachtungen.
14. Ueber die Kreisbewegung.
15. Ueber den Dämon, der uns erwählt hat.
16. Ueber den vernunftgemässen Ausgang aus dem Leben.
17. Ueber die Qualität.
18. Ob auch für die Einzeldinge Ideen existiren.
19. Ueber die Tugenden.
20. Ueber die Dialektik.
21. Wie man sagen könne, dass die Seele zwischen untheilbarer und theilbarer Wesenheit in der Mitte stehe.

Diese 21 Bücher also fanden sich geschrieben vor, als ich Porphyrius zuerst zum Plotin kam. Plotin war damals 59 Jahre alt.

5. Dies Jahr und darauf fünf andere mit ihm im Verkehr — ich war freilich schon etwas vor dem erwähnten Jahrzehnt nach Rom gekommen, aber Plotin brachte die Sommerzeit unthätig zu, ohne sich übrigens dem mündlichen Verkehr zu entziehen — in diesen sechs Jahren also, da sich viele Erörterungen in den Versammlungen ergaben und Amelius sowie ich ihn um schriftliche Aufzeichnungen baten, schrieb er über die Frage, dass das Seiende überall in sei-

ner Totalität ein und dasselbe sei, zwei Bücher. Davon beginnt das erste: Ist also die Seele überall? das zweite: Ein und dasselbe ist überall. Unmittelbar darauf schrieb er zwei andere, das erste: Ueber die Frage, dass das über dem Seienden Erhabene nicht denke und was das in erster und das in zweiter Linie denkende sei, das zweite: Ueber das was der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach ist. Ferner:

5. Ueber die Eigenschaft des Unkörperlichen keine Eindrücke anzunehmen.
6. Ueber die Seele I.
7. Ueber die Seele II.
8. Ueber die Seele III. oder Ueber die Art und Weise, wie wir sehen.
9. Ueber das Schauen.
10. Ueber die intelligible Schönheit.
11. Dass das Intelligible nicht ausserhalb der Intelligenz sei und über die Intelligenz und das Gute.
12. Gegen die Gnostiker.
13. Ueber die Zahlen.
14. Wieso das Entfernte klein erscheint.
15. Ob das Glück in der Zeitdauer bestehe.
16. Ueber die durch alles hindurchgehende Mischung.
17. Wie die Menge der Ideen besteht und über das Gute.
18. Ueber den freien Willen.
19. Ueber die Welt.
20. Ueber Empfindung und Gedächtniss.
21. Ueber die Arten des Seienden I.
22. Ueber die Arten des Seienden II.
23. Ueber die Arten des Seienden III.
24. Ueber Ewigkeit und Zeit.

Dies sind die 24 Bücher, welche Plotin während meines sechsjährigen Aufenthaltes schrieb, indem er zum Gegenstand der Behandlung die gerade aufgeworfenen Probleme nahm, wie wir das durch die Kapitelüberschriften eines jeden Buches angedeutet haben. Diese hinzugerechnet zu den 21 vor meiner Ankunft geschriebenen Abhandlungen, giebt die Summe von 45 Büchern.

6. Während ich mich in Sicilien aufhielt (denn dorthin hatte ich mich zurückgezogen um das 15. Jahr der Regierung des Galienus) schrieb Plotin folgende 5 Bücher, die er mir auch zuschickte:

1. Ueber die Glückseligkeit.
2. Ueber die Vorsehung I.
3. Ueber die Vorsehung II.

4. Ueber die erkennenden Substanzen und das was über ihnen liegt.
5. Ueber den Eros.

Diese nun schickte er mir im ersten Jahre der Regierung des Klaudius. Im Anfang des zweiten — er starb bald darauf — schickte er mir diese:

1. Was das Böse sei.
2. Ob die Sterne einen Einfluss ausüben.
3. Was der Mensch und was ein lebendiges Wesen sei.
4. Ueber das erste Gut oder Ueber die Glückseligkeit.

Diese zu den 45 zuerst und zuzweit geschriebenen hinzugerechnet, giebt 54 Bücher. Wie er sie nun schrieb, theils in der Jugend, theils in der Reife männlicher Kraft, theils bei eintretender Leibesschwäche, so verhält es sich auch mit den Büchern hinsichtlich ihrer Kraft. Denn die ersten 21 sind von geringerer Kraft, der es noch sehr an Nachdruck und fester Haltung gebricht; die zuzweit herausgegebenen zeigen die Kraft des Plotin auf ihrem Gipfel und diese 24 sind mit Ausnahme der kurzen die vollendetsten; die letzten 9 sind schon bei sinkender Kraft geschrieben und zwar gilt das in noch höherem Maasse von den vier letzten als von den fünf früheren.

7. Er hatte eine Anzahl Zuhörer. Zu seinen eifrigsten Anhängern, die um der Philosophie willen mit ihm verkehrten, gehörte Amelius aus Tuscien, der eigentlich Gentilianus hiess, sich selbst aber lieber Amerius nannte, indem er äusserte, er wolle seinen Namen lieber von der Theillosigkeit (*ἀμέρεια*) als von der Sorglosigkeit (*ἀμέλεια*) herleiten. Dazu gehörte ferner ein Arzt, Paulinus aus Skythopolis, den Amelius Mikkalos nannte, weil er voll missverstandener Begriffe war. Auch ein anderer Arzt, Eustochius aus Alexandria, war sein Freund, der den Plotin erst gegen Ende seines Lebens kennen lernte, ihn dann aber als Arzt bis an seinen Tod behandelte und sich allein durch den Unterricht des Plotin zu einem echten Philosophen bildete. Mit ihm verkehrte auch der Kritiker und Poetiker Zotikus, der die Schriften des Antimachus verbessert und die Fabel von der Atlantis in sehr schöne Verse gebracht hat. Er starb erblindet kurz vor dem Plotin. Auch Paulinus starb eher als Plotin. Ein anderer Freund von ihm war Zethus, von arabischer Herkunft, der die Tochter des Theodosius, eines ehemaligen Freundes des Ammonius, geheirathet hatte. Auch dieser war Arzt und von Plotin sehr geliebt. Da er Staatsmann von politischem Einfluss war, so gab sich Plotin Mühe ihn davon abzubringen. Er stand mit ihm auf vertrautem Fusse, so dass er mit ihm auf sein sechs Meilen von Minturnae entferntes Landgut zog. Dasselbe hatte vorher Kastrikius, genannt Phirmus, besessen, einer der gebildetsten Männer unserer Zeit, der den Plotin verehrte und dem Aemelius wie ein guter

Hausgenosse in allem zu Diensten stand und mit mir dem Porphyrius wie mit einem leiblichen Bruder in allen Stücken umging. Auch dieser also verehrte den Plotin, obwohl er das politische Leben erwählt hatte. Es hörten ihn auch nicht wenige vom Senate, unter denen Marcellus Orrontius und Sabinillus am meisten Fleiss auf die Philosophie verwandten. Zu dem Senate gehörte auch Rogatianus, der in der Abkehr von diesem Leben soweit ging, dass er sich aller seiner Habe entäusserte, alle seine Sklaven fortschickte, jede Würde ausschlug, und da er als Prätor öffentlich auftreten sollte und die Lictoren auf ihn warteten, nicht erschien und sich nicht um seine Amtsgeschäfte kümmerte. Ja er mochte nicht einmal sein eigenes Haus bewohnen, sondern ging zu einigen Freunden und Bekannten, bei denen er ass und schlief, und zwar ass er nur einmal des Tages. Durch diese Askese und Vernachlässigung des Lebens brachte er es dahin, dass er, der vorher so sehr vom Podagra geplagt worden war, dass er sich auf einem Sessel musste tragen lassen, wieder ganz kräftig wurde, und während er vorher nicht im Stande war die Hände auszustrecken, sich derselben nun so fertig und leicht bediente als nur immer der gewandteste Handarbeiter. Diesen Rogatianus schätzte Plotin ausserordentlich und indem er ihn mit Lobsprüchen überhäufte, stellte er ihn allen Philosophirenden unaufhörlich als Muster auf. Auch der Alexandriner Serapion war um den Plotin, anfänglich ein Rhetor, späterhin auch in der Philosophie bewandert; doch konnte er sich von dem Fehler des Geizes und Wuchers nicht losmachen. Endlich zählte Plotin auch mich den Tyrier Porphyrius zu seinen besten Freunden und übertrug mir die Berichtigung seiner Schriften.

8. Hatte jener nämlich etwas geschrieben, so konnte er es durchaus nicht zweimal durchlesen, ja selbst nicht ein einmaliges Ueberlesen und Durchgehen erlaubte ihm die Schwäche seiner Augen. Er machte keine schönen Buchstaben, theilte die Silben nicht ordentlich ab, achtete nicht auf die Orthographie, sondern war bloss mit dem Sinne beschäftigt, und zwar that er das zu unser aller Verwunderung bis an sein Ende. Hatte er irgend eine Betrachtung in sich selbst von Anfang bis zu Ende vollendet und ging dann an das Niederschreiben des Durchdachten, so schrieb er seine Gedanken so schnell hin, als ob er sie aus einem Buche abschriebe. Dazwischen redete er auch wohl mit einem und führte die Unterhaltung, ohne deshalb von seinen Gedanken abzukommen, so dass er der Pflicht der Unterhaltung Genüge that und die Betrachtung der vorliegenden Fragen keineswegs vernachlässigte. War nun der, mit dem er gesprochen, weggegangen, so las er das vorher Geschriebene nicht wieder durch, weil, wie gesagt, zu diesem nochmaligen Durchgehen

sein Gesicht zu schwach war, sondern er knüpfte das Folgende ohne weiteres an, als sei gar keine Zeit und keine Unterhaltung dazwischen gewesen. So war er also zugleich bei sich und bei andern und ruhte nie von dem Eindringen in sich selber, ausser im Schlafe. Aber auch den Schlaf stiess er von sich durch spärliche Kost (denn selten ass er Brod) und durch die fortdauernde Richtung auf sein Inneres.

9. Auch Frauen waren unter seinen eifrigen Anhängern: Gemina, in deren Hause er auch wohnte, und ihre gleichnamige Tochter Gemina, sowie Amphikleia, die Frau des Ariston, des Sohnes vom Jamblichus. Viele der vornehmsten Männer und Frauen brachten auch, wenn sie dem Tode nahe waren, ihre Kinder, Knaben und Mädchen, zu ihm und übergaben sie ihm mit ihrem sonstigen Vermögen als einem heiligen und göttlichen Wächter. Deshalb war ihm sein Haus angefüllt mit Knaben und Jungfrauen. Unter diesen befand sich auch Polemon, um dessen Erziehung er sich sorgfältig kümmerte und dessen Verse er gelegentlich anhörte. Er liess sich sogar die Rechenschaftsberichte gefallen und war auf deren Genauigkeit bedacht, indem er sagte, so lange sie noch nicht philosophirten, müssten die Mündel ihre Besitzungen und Einkünfte unversehrt und vollständig erhalten. Ob er nun gleich so vielen Gedanken und Sorgen für das gewöhnliche Leben Genüge that, so unterbrach er doch, so lange er wach war, niemals die Richtung auf das innere Leben. Er war überdies mild und für jeden, der irgendwie seinen Umgang suchte, offen und bereit. Deshalb hatte er, obwohl er volle 26 Jahre in Rom zubrachte und viele Zwistigkeiten als Schiedsrichter schlichtete, dennoch nie einen Feind unter den Bürgern.

10. Von denen, welche sich auf die Philosophie legten, betrug sich der Alexandriner Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, hochmüthig und verächtlich gegen ihn, weil er selbst gern den ersten Rang eingenommen hätte. Dieser setzte ihm so zu, dass er sogar durch Zauberformeln den schädlichen Einfluss der Gestirne auf ihn herniederzuleiten suchte. Da er aber fühlte, dass sein Versuch auf ihn selber zurückfalle, sagte er zu seinem Vertrauten, gross sei die Kraft der Seele des Plotin, so dass er die ihm geltenden Anfälle auf die Angreifer zurückwerfen könne. Inzwischen merkte Plotin es sofort, wenn Olympius gegen ihn wirkte, und er sagte dann, es werde nun dem Olympius der Leib wie zusammengeschnürte Beutel zusammengezogen, indem sich seine Glieder gegen einander rieben. Da so Olympius oft in der unangenehmen Lage gewesen war selbst etwas zu leiden anstatt dem Plotin etwas anzuthun, so stand er von seinen Versuchen ab. Wirklich nämlich hatte Plotin schon von Geburt an etwas vor den übrigen Menschen voraus. Ein ägyptischer

Priester, der nach Rom kam und durch einen Freund dem Plotin bekannt wurde, wollte seine eigene Weisheit zeigen. Er bat daher den Plotin mit ihm zu kommen, um auf seinen Ruf den eigenen Dämon erscheinen zu sehen. Da dieser gern einwilligte, ging die Beschwörung im Isistempel vor sich; denn diesen Ort allein, soll der Aegyptier behauptet haben, hätte er in Rom als einen reinen befunden. Da nun der Dämon zum Erscheinen gerufen wurde, erschien ein Gott, der nicht zum Dämonengeschlechte gehörte. Deshalb sagte der Aegyptier: Glücklich bist du, der du einen Gott zum Dämon hast und keinen Schutzgeist aus niedrigem Geschlechte. Fragen konnten sie aber den Gott nichts, ihn auch nicht weiter sehen, weil ein mit zuschauender Freund die Vögel, die er um sie zu bewahren in der Hand hielt, erstickte, sei es aus Neid oder aus Schreck. Weil demnach Plotin einen göttlichen Dämon zum Schutzgeist hatte, so hob er selbst auch beständig sein göttliches Auge zu jenem auf. Aus diesem Grunde schrieb er denn auch ein Buch „über den Dämon, der uns erlost hat", worin er versucht Gründe für die Verschiedenheit der Schutzgeister beizubringen. Da Amelius, der die Opfer, die heiligen Gebräuche am Neumond und die Feste genau beobachtete, den Plotin einst bat mit ihm daran Theil zu nehmen, sagte er: Jene müssen zu mir kommen, nicht ich zu jenen. In welchem Sinne er dies grosse Wort aussprach, konnten wir selbst nicht einsehen noch wagten wir ihn darum zu fragen.

11. Er besass eine so überlegene Kenntniss der Geister, dass als einst der Chione, einer ehrbaren Wittwe, die mit ihren Kindern bei ihm wohnte, ein kostbares Halsband gestohlen worden war und die Hausgenosssen dem Plotin vor Augen geführt wurden, er sie alle scharf anblickte und dann sagte: dies ist der Dieb, indem er auf einen zeigte. Jener bekam die Peitsche und obwohl er anfangs noch weiter leugnete, gestand er hernach, holte das Gestohlene und gab es zurück. Er sagte auch von einem jeden der Knaben, die bei ihm waren, voraus, was aus ihm werden würde, z. B. prophezeite er dem Polemon, er werde sich der Liebe ergeben und frühzeitig sterben, was auch eintraf. So merkte er es einst von mir dem Porphyrius, dass ich freiwillig aus dem Leben scheiden wollte: er kam zu mir ins Haus und eröffnete mir, dieser Vorsatz habe nicht in einer geistigen Disposition sondern in einer Leber- und Gallenkrankheit (Melancholie) seinen Grund. Darum rieth er mir dringend zu einer Reise. Ich folgte ihm und ging nach Sicilien, weil ich hörte, dass ein angesehener trefflicher Mann Namens Probus in der Nähe von Lilybäum wohne. So liess ich denn meinen Vorsatz fallen, wurde aber dadurch gehindert, bis zum Tode beim Plotin auszuharren.

12. Es ehrten und achteten den Plotin in besonderem Maasse der Kaiser Galienus und seine Gemahlin Salonina. Die Freundschaft dieser wollte er benutzen um eine, wie verlautete, in Kampanien gegründete aber wieder zerstörte Philosophenstadt wieder aufzubauen. Er verlangte, der Kaiser solle der neu gegründeten Stadt die umliegende Gegend schenken; die künftigen Bewohner derselben sollten nach den Gesetzen Platos regiert werden und die Stadt selbst Platonopolis heissen. Er selbst versprach mit seinen Freunden dorthin zu ziehen. Dem Philosophen wäre sein Wunsch sehr leicht erfüllt worden, wenn nicht einige aus der Umgebung des Kaisers aus Neid oder Besorgniss oder sonst einer elenden Ursache es verhindert hätten.

13. In den Unterredungen wusste er den richtigen Ausdruck zu treffen und war höchst gewandt in der Erfindung und Auffassung dessen was zur Sache gehörte, dagegen machte er öfter Verstösse gegen die Aussprache, z. B. sagte er nicht *ἀναμιμνήσκεται* sondern *ἀναμνημίσκεται* und was dergleichen Unformen mehr sind, die er dann auch beim Schreiben beibehielt. Wenn er sprach, drang das Licht des Geistes hindurch bis in sein Antlitz; eine anmuthige Erscheinung, war er, gerade dann gesehen, noch schöner: ein leichter Schweiss trat ihm auf die Stirn, die Milde leuchtete hindurch, die Geneigtheit auf alle Fragen einzugehen zeigte sich ebenso wie die Beharrlichkeit. Als ich Porphyrius wenigstens drei Tage hintereinander ihn fragte, wie die Seele mit dem Körper zusammenhange, war er fortwährend zu Erörterungen bereit. Demgemäss sagte er, als ein gewisser Thaumasius zu ihm kam, der es auf allgemeine Belehrungen abgesehen hatte und ihn selbst über seine Schriften hören, die Fragen und Antworten des Porphyrius aber sich nicht gefallen lassen wollte: Bevor wir die durch des Porphyrius Fragen angeregten Schwierigkeiten nicht gelöst haben, werden wir in einem Zuge über das Buch nicht handeln können.

14. Im Schreiben war er gedrängt und geistvoll, kurz und reicher an Gedanken als an Worten; das meiste sprach er mit Begeisterung. In seinen Schriften finden sich stoische und peripatetische Sätze verborgen, sehr häufigen Gebrauch machte er auch von der Metaphysik des Aristoteles. Er war durchaus nicht unbekannt mit den Lehrsätzen der Geometrie und Arithmetik, der Mechanik, Optik und Musik; sie aber selbst praktisch anzuwenden war ihm nicht gegeben. In den Versammlungen wurden ihm vorgelesen die Aufzeichnungen des Severus, des Kronius, Numenius, Cajus, Attikus, und von den Peripatetikern die des Aspasius, Alexander, Adrastus und was sonst gerade vorlag. Die Vorlesungen daraus gingen aber nicht in einem Zuge fort, sondern er schlug seinen eigenen Weg ein und wich in seinen Anschauungen von ihnen ab und hatte in

den Untersuchungen den Geist des Ammonius. Das Vorgelesene nahm er schnell in sich auf, und indem er mit wenigen Worten Sinn und Geist einer tiefen Untersuchung angab, erhob er sich. Als ihm des Longinus und Philarchäus Abhandlungen über die Principien vorgelesen worden waren, sagte er: Ein Philologe ist Longin, ein Philosoph aber keineswegs. Als einstmals Origenes in die Versammlung trat, wurde er über und über roth und wollte aufstehen; vom Origenes zu sprechen gebeten, erklärte er, der Eifer erkalte wenn der Redner wisse, dass er seinen Vortrag an Wissende richte. So sprach er nur einiges wenige und stand dann auf.

15. Als ich am Fest des Plato ein Gedicht: „die heilige Hochzeit“ vorlas und einer darüber bemerkte, Porphyrius rase, weil es grösstentheils mystisch, mit Enthusiasmus und dunkel geschrieben sei, sagte jener so dass es alle hörten: Du hast dich dadurch zugleich als Dichter, Philosophen und Hierophanten gezeigt. Als der Rhetor Diophanes eine Vertheidigungsrede für den Alcibiades in Platos Gastmahl vorlas, in welcher er zu beweisen suchte, dass man sich um der Erkenntniss der Tugend willen dem Führer, der den sinnlichen Liebesgenuss verlange, wohl preisgeben dürfe, sprang er wiederholt auf um die Versammlungen zu verlassen, hielt sich aber doch und trug mir dem Porphyrius nach Auflösung des Auditoriums dagegen zu schreiben auf. Da indessen Diophanes seine Abhandlung nicht hergeben wollte, schrieb ich doch dagegen, weil ich die Hauptgedanken im Gedächtniss behalten hatte, und las dann diese Widerlegung vor denselben Zuhörern vor. Das freute den Plotin so sehr, dass er in der Versammlung fortwährend dazu sagte:

So schlag zu, auf dass du ein Licht magst werden den Männern.

Als der Platoniker Eubulus von Athen aus Abhandlungen über einige platonische Sätze geschickt hatte, liess er sie mir dem Porphyrius übergeben und forderte von mir, sie zu untersuchen und darüber zu berichten. Er gab sich mit den Hauptsätzen der Astronomie ab, jedoch durchaus nicht auf mathematische Weise, eifriger dagegen beschäftigte er sich mit der Astrologie und Nativitätsstellung. Und da er hinter die Unzuverlässigkeit jener Prophezeiung gekommen war, scheute er die Mühe nicht, sie häufig sogar in seinen Schriften zu widerlegen.

16. Zu seiner Zeit gab es unter den Christen viele, besonders aus der alten Philosophie hervorgegangene Häretiker wie die Anhänger des Adelphius und Aquilinus, welche viele Schriften des Libyers Alexander und Philokomus und Demostratus und Lydus besassen, Offenbarungen des Zoroaster und Zostrianus und Nikotheus und Allogenes und Mesus und anderer vorbrachten und damit andere betrogen wie sie selbst betrogen waren, indem sie behaupteten, Plato

sei nicht in die Tiefe der intelligiblen Wahrheit und Wesenheit eingedrungen. Daher gab er selbst viele Widerlegungen in den Versammlungen, schrieb auch ein Buch, dem wir den Titel „gegen die Gnostiker“ gegeben haben, überliess uns aber die Kritik des Uebrigen. Amelius nun brachte es bis auf 40 Bücher in seiner Streitschrift gegen das Buch des Zostrianus. Ich Porphyrius aber brachte gegen das Buch des Zoroaster häufige Beweise vor und wies nach, dass es ein unächtes und junges Machwerk sei, angefertigt von den Mitgliedern jener Secte um den Anschein zu erwecken, als seien die von ihnen gepriesenen Lehren wirklich die des alten Zoroaster.

17. Weil einige von den Griechen behaupteten, er lege die Lehrsätze des Numenius zu Grunde, und dies der Stoiker und Platoniker Tryphon dem Amelius meldete, so schrieb Amelius ein Buch, das er betitelte: „Ueber die Lehrunterschiede des Numenius und des Plotin“ und das er mir dem „König“ zueignete. (Ich Porphyrius heisse nämlich König d. i. Malkus in meiner Muttersprache, wie auch mein Vater hiess, und dies Malkus bedeutet eben König. Deshalb redet uns, den Kleodamus und Porphyrius, Longinus in der Widmung seiner Schrift „über den Instinkt“ mit den Worten „o Kleodamus und Malkus“ an; Amelius aber übersetzte diesen letzteren Namen, wie Numenius das latein. Maximus in das griech. Megalos, in das griech. Basileus, zu deutsch König.)

„Amelius dem König seinen Gruss. Schwerlich würde ich, das wisse wohl, ein Wort verloren haben wegen der allbekannten Männer, die dir nach deiner eigenen Aeusserung oft genug in den Ohren gelegen haben mit der Behauptung, die Lehrsätze unseres Freundes seien auf den Apameer Numenius zurückzuführen. Denn es ist klar, dass auch dies nur aus der bei ihnen gerühmten Redseligkeit und Zungenfertigkeit hervorgeht, wenn sie in offenkundiger Verleumdung gegen ihn aussprengen, einmal er sei ein platter Schwätzer, dann wieder er sei ein Fälscher und schiebe fremde Schriften für die eigenen unter, drittens endlich er stelle die schlechtesten und verderblichsten Sätze von der Welt auf. Da du aber der Meinung bist, dass man die Gelegenheit benutzen müsse, um unsere eigenen Ansichten leichter in Erinnerung und die freilich oft und laut genug verkündigten Lehren eines grossen Mannes wie Plotin, unseres Freundes, zu Ehren seines Namens zu vollständigerer Kenntniss zu bringen, so habe ich dir nachgegeben und erscheine jetzt vor dir mit der versprochenen Schrift, die indessen, wie du auch selbst weisst, in drei Tagen ausgearbeitet ist. Sie verdient deine Nachsicht auch deshalb, weil sie nicht mit Zuziehung jener Schriften zusammengestellt oder sorgfältig ausgearbeitet, sondern lediglich aus der Erinnerung an frühere Unterredungen erwachsen und hingeworfen ist wie mir gerade

ein jedes in den Sinn kam; nicht minder deshalb, weil der Sinn des Mannes, bei welchem einige eine vollkommene Uebereinstimmung mit uns gefunden haben wollen, nicht leicht zu fassen ist, da er sich in seinem Eifer bald so bald anders über dieselbe Sache aussprach. Sollte ich aber in der Darstellung des eigentlichen Kernes und Wesens etwas versehen haben, so bin ich gewiss, dass du es wohlwollend verbessern wirst. So bin ich denn, scheint es, als ein vielgeschäftiger Mann, wie die Tragödie sagt, gezwungen, wegen der Entfernung von den Lehren unsers Meisters zu bessern und umzuarbeiten. Dies also ist geschehen um dir in allen Stücken gefällig zu sein. Leb' wohl!"

18. Diesen Brief bin ich nicht nur deshalb herzusetzen bewogen worden, um zu beweisen, dass einige seiner Zeitgenossen geglaubt haben, er habe des Numenius Sätze entlehnt und sich damit gebrüstet, sondern auch um zu zeigen, wie sie ihn einen platten Schwätzer nannten und verachteten, weil sie nicht verstanden was er sagte. Denn er war von allem sophistischen Prunk und Pomp weit entfernt, seine Rede glich in den Versammlungen einer freundschaftlichen Unterhaltung und er zeigte niemandem sofort die in seiner Rede enthaltene syllogistische Kraft und Beweisführung. Aehnliches erfuhr ich Porphyrius, als ich ihn das erste Mal hörte. Deshalb forderte ich ihn heraus dadurch, dass ich gegen ihn schrieb und zu beweisen suchte, das Intelligible sei ausserhalb der Intelligenz. Er liess diese Abhandlung von dem Amelius vorlesen und sagte nach der Vorlesung lächelnd: „Deine Sache, Amelius, dürfte es sein die Schwierigkeiten zu lösen, in welche Porphyrius durch Missverständniss unserer Ansichten gerathen ist." Darauf schrieb Amelius ein nicht eben kleines Buch gegen die Zweifel des Porphyrius; dagegen schrieb ich wieder, und nun verfasste Amelius abermals eine Antwort gegen mich. Da ich zum dritten Mal über denselben Gegenstand zu schreiben unternahm, verstand ich allmählich die Aussagen des Plotin, änderte meine Meinung, schrieb eine Palinodie und las sie in der Versammlung vor. Von der Zeit an wurde ich vertraut mit den Schriften des Plotin und suchte den Lehrer selbst zu dem Ehrgeiz zu reizen, dass er seine Lehren fester und ausführlicher in seinen Aufzeichnungen begründe. So flösste ich denn auch dem Amelius die Lust ein, seine Gedanken niederzuschreiben.

19. Welche Meinung Longinus vom Plotin hatte, hauptsächlich nach brieflichen Aeusserungen meinerseits, wird sich aus einem Theile eines an mich gerichteten Briefes dieses Inhalts ergeben. Indem er nämlich fordert, dass ich aus Sicilien zu ihm nach Phönizien komme und die Schriften des Plotin mitbringe, sagt er:

„Schicke mir also diese wenn du magst, oder bringe sie lieber selbst. Denn ich werde nicht ablassen wiederholt zu bitten, dass

du diese Reise jeder andern vorziehst, wenn auch aus keinem andern Grunde, (denn welchen Zuwachs von Weisheit könntest Du bei uns erwarten?) so doch wegen der alten Gewohnheit und wegen der milden Luft, die deiner schwachen Gesundheit gewiss zusagen würde. Und wenn du anderes erwartetermaassen finden solltest, so erwarte von mir nichts neues, also auch die alten Bücher nicht, welche du behauptest verloren zu haben. Denn an Schreibern ist hier solcher Mangel, dass ich bei den Göttern die ganze Zeit her nur dieses einen, um mir die noch fehlenden Schriften des Plotin zu verschaffen, mit Mühe habhaft wurde, indem ich den Abschreiber von allen andern Geschäften entband und ihn ausschliesslich hierzu anstellte. Nun habe ich, soviel ich weiss, alle Schriften des Plotin im Besitz, auch die von dir geschickten; ich habe sie aber nur halb vollendet, denn sie sind alle nicht wenig fehlerhaft, obwohl ich geglaubt hatte, Freund Amelius würde die Fehler der Abschreiber ausmerzen; aber dem lagen andere Dinge mehr am Herzen als diese mühsame Beschäftigung. Ich weiss also nicht, wie ich dieselben gebrauchen soll, obwohl ich die Abhandlungen über die Seele und über das Seiende sehr begierig bin zu studiren; diese sind nämlich gerade am meisten verderbt. Deshalb wünschte ich dringend, dass sie mir, richtig und sorgfältig geschrieben, von dir zugingen, nur um sie zu lesen und dann wieder zurückzuschicken. Ich wiederhole aber, dass ich vielmehr wünsche, du mögest sie nicht schicken, sondern sie selbst bringen, diese und die andern, die etwa dem Amelius entgangen sind. Denn welche er mitgebracht hat, die habe ich mir eifrigst zugeeignet. Wie sollte ich die Schriften eines so verehrungswürdigen und hochgeschätzten Mannes nicht zu erwerben suchen! Denn das habe ich dir während deiner Anwesenheit und Abwesenheit und deines Aufenthalts in Tyrus doch wohl bei mancher Gelegenheit bestimmt gesagt, dass ich von den Aufstellungen nicht gerade sehr vielen zustimmen kann; über alles aber bewundere und liebe ich die Schreibart des Mannes, den Scharfsinn seiner Gedanken und das Philosophische in der Ordnung und Art seiner Untersuchungen, und ich halte dafür, dass die Forscher diese plotinischen Schriften zu den allervortrefflichsten zählen müssen."

20. Ich habe diese Aeusserungen des grössten Kritikers unserer Zeit, der auch die meisten Werke seiner andern Zeitgenossen beurtheilt hat, ausführlicher mitgetheilt um zu zeigen, wie sein Urtheil über den Plotin ausgefallen; jedoch schätzte er anfangs, von der Unwissenheit anderer verleitet, denselben beharrlich sehr gering. Er hielt aber die von dem Amelius erhaltenen Schriften für fehlerhaft, weil er die eigenthümliche Ausdrucksweise des Mannes nicht verstand. Denn wenn irgend welche Abschriften, so waren

die des Amelius richtig und genau, da sie von den Autographen genommen waren. Ferner muss ich beifügen, was Longinus in einer besondern Schrift über den Plotin und Amelius und die andern zeitgenössischen Philosophen gesagt hat, damit das Urtheil des ausgezeichnetsten und scharfsinnigsten Mannes vollständig werde. Diese Schrift führt den Titel: „Des Longinus Abhandlung über den Zweck an den Plotin und den Gentilianus Amelius.“ Sie hat folgende Vorrede:

„Es hat in unsern Tagen, o Marcellus, viele Philosophen gegeben, besonders zur Zeit unserer ersten Jugend; denn wie selten sie jetzt sind, ist kaum zu sagen. Aber als wir noch Knaben waren, beschäftigten sich nicht wenige mit philosophischen Untersuchungen, die mir alle zu sehen vergönnt war, weil ich von Kindheit an mit meinen Eltern vielfach auf Reisen war; durch den gleichzeitigen Aufenthalt unter mancherlei Völkern und in verschiedenen Städten kam ich bei ihren Lebzeiten mit ihnen zusammen. Von diesen nun haben einige ihre Anschauungen im Zusammenhange schriftlich darzustellen unternommen und dadurch den kommenden Geschlechtern Theilnahme an dem von ihnen ausgehenden Guten vergönnt, andere glaubten genug gethan zu haben, wenn sie ihre Zeitgenossen zur Auffassung ihrer Ansichten brachten. Zu der ersten Klasse gehörten die Platoniker Euklides, Demokritus, Proklinus, der in Troas lebte, und die bis auf den heutigen Tag in Rom lebenden Plotin und Gentilianus Amelius, sein Freund, ferner die Stoiker Themistokles und Phöbion und die vor kurzem noch blühenden Anius und Medius, endlich der Peripatetiker Heliodorus aus Alexandria. Zu der zweiten Klasse gehören die Platoniker Ammonius und Origenes, mit denen ich die meiste Zeit eifrig verkehrt habe, hervorragend geistreiche Männer unter ihren Zeitgenossen, ferner ihre Nachfolger zu Athen, Theodotus und Eubulus. Wenn auch einige von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes „über Dämonen“, Eubulus „über den Philebus und Gorgias“ und „über die von Aristoteles gegen Platons Republik erhobenen Widersprüche“, so reicht das doch im entferntesten nicht hin, um sie unter die Zahl der wirklichen, mit Fleiss und Sorgfalt arbeitenden Schriftsteller zu rechnen, sie die eine solche Beschäftigung nur als ein Nebenwerk ansahen und das Schreiben nicht mit besonderm Eifer als eigentlichen Zweck betrieben. Von den Stoikern gehören hierher Herminus und Lysimachus und die in Athen lebenden Athenäus und Musonius; von den Peripatetikern Ammonius und Ptolemäus, beide die gelehrtesten Philologen ihrer Zeit, vorzüglich Ammonius, denn diesem kam an ausgebreiteter Gelehrsamkeit niemand gleich. Doch schrieb keiner von beiden ein wissenschaftliches Werk, sondern bloss Gedichte und Prunkreden,

welche wohl gegen den Willen dieser Männer sich mögen erhalten haben. Denn das können sie doch nicht gewünscht haben durch solche Büchlein auf die Nachwelt zu kommen, anstatt in sorgfältig ausgearbeiteten, tüchtigen Werken den Schatz ihres Wissens niederzulegen. Von denen nun welche schrieben thaten einige nichts anderes, als dass sie eine Sammlung und Abschrift der Sätze älterer Philosophen veranstalteten, wie Euklides, Demokritus und Proklinus; andere merkten sich aus den Untersuchungen der Alten so einiges wenige und versuchten dann über dieselben Materien mit Hülfe jenes Gedächtnissvorrathes Bücher zusammenzustellen, wie Annius, Medius und Phöbion, dieser indessen begieriger nach dem Ruhm einer schönen Diction als dem Ruhm eines geordneten Gedankeninhalts. Hierzu kann man auch den Heliodorus zählen, welcher zu dem von den Aelteren in den Vorlesungen Gesagten nicht einmal zur Erklärung und Verdeutlichung etwas hinzufügte. Diejenigen aber, welche ebenso sehr durch die Fülle der behandelten Probleme bewogen wurden, ihren Eifer im Schreiben zu erweisen, als sie einer eigenen Methode der philosophischen Betrachtung sich bedienen, sind Plotin und Gentilianus Amelius. Jener scheint der erste zu sein, welcher die pythagoreischen und platonischen Principien genau und deutlich erläutert hat, mehr als irgend einer vor ihm; denn die Schriften des Numenius, des Kronius, Moderatus und Thrasyllus halten mit denen des Plotin über dieselben Gegenstände hinsichtlich der Sorgfalt und Genauigkeit gar keinen Vergleich aus. Amelius trat in die Fussstapfen des Plotin und hielt sich grössten Theils an seine Lehren, war aber breit in der Ausführung und wurde durch das Uebermaass der Erklärung zu dem entgegengesetzten Streben wie jener verleitet. Die Schriften dieser beiden halte ich allein der näheren Betrachtung werth. Denn warum wollte man die übrigen studiren und die Durchforschung dieser bei Seite lassen, von denen jene ihren Stoff entlehnt und denselben dann niedergeschrieben haben, ohne selbst etwas von dem Eigenen hinzuzuthun und ohne ich will nicht sagen Hauptgedanken sondern Ausführungen im einzelnen beizubringen, auf nichts bedacht als auf eine Sammlung von Material aus der Mehrzahl der Schriftsteller und auf die Auswahl des Besseren. Freilich habe ich schon dasselbe in anderer Weise gethan, indem ich dem Gentilianus in seinen Ausführungen über den platonischen Begriff der Gerechtigkeit widersprach und des Plotin Abhandlung über die Ideen kritisch würdigte. So glaube ich auch meinen und jener gemeinsamen Freund, den Tyrier König, der selbst dem Plotin in vielen Stücken nachstrebte und jenem den Vorzug gebend vor meiner Beweisführung durch eine eigene Schrift nachzuweisen suchte, dass seine Meinung von den Ideen besser sei als die meinige, in einer

Gegenschrift so ziemlich überführt zu haben, dass seine Palinodie nicht gerade gut ausgefallen sei. Und auch bei der Gelegenheit habe ich nicht wenige Ansichten der erwähnten Männer in Anregung gebracht und beurtheilt, wie auch in dem Briefe an den Amelius, der zur Grösse eines Buches angewachsen Antwort gab auf das, was er mir von Rom aus gesandt hatte. Er selbst betitelte diesen Brief: „Ueber die Methode der plotinischen Philosophie", ich begnügte mich mit der allgemeinen Ueberschrift des Büchleins und nannte es „Brief an den Amelius."

21. In diesen angeführten Stellen also gestand Longinus damals zu, dass unter allen Philosophen seiner Zeit Plotin und Amelius sich durch die Menge der aufgestellten Probleme auszeichneten und dass sie vorzüglich einer eigenen Art philosophischer Betrachtung sich bedienten; die Lehrsätze des Numenius hingegen hätten sie keineswegs zu Grunde gelegt oder damit sich gebrüstet, sondern sie seien pythagoreischen und platonischen Lehren nachgegangen, und die Schriften des Numenius, Kronus, Moderatus, Thrasyllus kämen an Scharfsinn denen des Plotin über dieselben Gegenstände bei weitem nicht gleich. Wenn er vom Amelius sagt, er sei in die Fussstapfen des Plotin getreten, nur dass er durch die Breite der Ausführung und Weitläufigkeit der Erklärung zu einem jenem entgegengesetzten Streben verleitet wurde, so erwähnt er gleichwohl von mir dem Porphyrius, der ich damals noch im Anfang des Verkehrs mit dem Plotin stand: „unser und jener gemeinsamer Freund, der Tyrier König, hat manches in sorgfältiger Behandlung nach Art des Plotin geschrieben", indem er dabei wirklich beachtet hat, dass ich mich durchaus vor der unphilosophischen Weitschweifigkeit des Amelius gehütet und beim Schreiben die Art und das Streben des Plotin wohl beobachtet habe. Es genügt also, wenn ein solcher Mann, welcher der erste Kritiker ist und bis jetzt dafür gehalten worden, solches über den Plotin schreibt, wie er denn auch, wäre es ihm damals, als er mich den Porphyrius einlud, vergönnt gewesen persönlich mit mir zu verkehren, schwerlich geschrieben haben würde, was er ohne genauere Kenntniss des plotinischen Systems sich zu schreiben unterfing.

22. Aber was rede ich dies vom Eichbaum oder vom Felsen? sagt Hesiod. Denn wenn man die Aussprüche der Weisen als Zeugnisse gebrauchen soll, wer ist weiser als Gott? Der Gott, der in Wahrheit gesagt hat:

Ich aber kenne des Sandes Zahl und die Maasse des Meeres
Wie ich den Stummen versteh' und den Nichtredenden höre.

Was denn also Apollo auf die Frage des Amelius, wo die Seele des Plotin hingekommen sei, er der so grosses vom Sokrates aussagte:

Von allen Männern Sokrates der weiseste; —
vernimm was derselbe Apollo alles vom Plotin geweissagt:
Tönend beginn ich den Sang des unvergänglichen Liedes
Ueber den milden Freund in süss erklingenden Weisen
Zu der Kithara Laut, geregt vom goldenen Plektron.
Her auch ruf ich des Musenchors einklingende Stimme,
Die in harmonischer Kraft aufjauchzendes Tönen ergiessen,
Wie sie um Aeakos Sohn vormals im Chore gesungen
Einen homerischen Sang in göttlich hoher Begeistrung.
Auf denn lasset mit mir vereint ihr heiligen Musen
Mit einstimmendem Klang die schönsten Gesänge erschallen,
Phoibos, der reichgelockte, ich selbst will unter euch singen:
Göttlicher, Mensch zuvor, der nun des höheren Dämons
Göttlicherm Lose sich naht, befreit von engenden Fesseln
Menschlicher Noth und dem trüben verwirrenden Toben der Glieder,
Schwimme nun stark an Geist zum wildumwogten Gestade,
Aber mit rüstiger Kraft fernab vom frevelnden Volke
Folge beharrend dem schlängelnden Pfad der gereinigten Seele,
Wo dich des Gottes Glanz umleuchtet, wo heiliges Recht ist
Von der Befleckung fern am heiligen Orte der Weihe.
Vormals schon da du oft aufsprangst aus bitterer Welle,
Da dich das blutige Leben umwogt mit ekelnden Wirbeln,
In der Mitte der Fluth umrauscht von unheimlichem Toben:
Da schon leuchtete dir oftmals von den seligen Göttern
Nahe das Ziel; und wollte der Geist auf irrigem Weg dir
Seitwärts wanken, sofort auf die Kreise des richtigen Weges,
Auf den himmlischen Pfad erhoben Kräfte verleihend
Die Unsterblichen dich und gaben in finsterem Dunkel
Häufig den leuchtenden Strahl des Lichts den Augen zu schauen.
Aber durchaus nicht umfing dir ein tiefer Schlummer die Augen,
Sondern die lastende Decke des Nebels ward von den Lidern
Dir entnommen und du, bewegt in Wirbeln, erschautest
Viel und Erfreuliches dann mit eigenen Augen was schwerlich
Irgend einer erblickt der weisheitforschenden Menschen.
Aber nachdem du die Hütte zerbrochen, der göttlichen Seele
Grab verlassen, da wandelst du in der Unsterblichen Chore,
Wo die erquickenden Lüfte wehn, wo Lieb und Verlangen,
Süsses Verlangen lebt, wo die reinste Lust dich erfüllet
Und von den Göttern gespendet dich stets Ambrosia nähret;
Wo der Eroten Fessel dich bindet und schmeichelnde Lüfte
Sanft dich umwehn vom regungslos sich wölbenden Aether.
Dort auch wohnt von des grossen Zeus glanzvollem Geschlechte
Minos und Rhadamanthys die Brüder, dort der gerechte

Aiakos auch und Platons heilige Macht wie der schöne
Pythagoras und der Weisen unzählige Menge, die sonst noch
Bilden den herrlichen Kreis unsterblicher Liebe, erlangend
Gleiches Geschlecht und Loos mit den überseligen Geistern,
Denen das Herz sich immer in blühender Freude ergötzet.
Seliger Mann, du lebst mit soviel reinen Dämonen,
Als du der Kämpfe bestanden, ein unvergängliches Leben.
Hemmen wir jetzt den Gesang und des Chors umrollenden Kreislauf
Vom Plotinos, ihr hocherfreuenden Musen. Dies sang ich
Zu der goldenen Leier Getön dem unsterblichen Manne.

23. Hierin wird also vom Plotin gesagt, dass er gut war und ausnehmend sanft und mild, was wir denn aus eigener Erfahrung bestätigen können. Ferner wird gesagt, dass er ein wacher thätiger Mensch und reines Herzens gewesen sei, immer emporstrebend zum Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte, und dass er alles anwandte um frei zu werden vom Irdischen, zu entkommen der bitteren Woge und dem blutgetränkten Leben hier unten. So sei denn diesem göttlichen Manne, welcher sich oft in den ersten über alles erhabenen Gott mit seinen Gedanken und nach den vom Plato im Gastmahl vorgezeichneten Wegen versenkte, jener Gott selbst erschienen, der weder Gestalt noch irgend eine Form hat, der über der Intelligenz und allem Intelligiblen thront. Diesem Gott habe auch ich Porphyrius mich einmal genaht und bin mit ihm vereinigt worden, da ich 68 Jahre alt war. Dem Plotin also erschien sicher das nahe Ziel. Denn es war sein Ziel, eins zu werden und sich zu nähern dem über alles erhabenen Gott. Er erreichte dies Ziel viermal während meines Aufenthaltes bei ihm, und zwar durch einen unbeschreiblichen Akt, nicht durch irgendwelche Kraftanstrengung. Weiter ist gesagt, dass die Götter ihm oftmals, wenn er auf irrigem Wege war, vielfache Lichtstrahlen zusandten, so dass er in der Betrachtung und im Aufblick zu ihnen seine Schriften niederschrieb. In schlafloser Betrachtung, innerlich wie äusserlich, erschautest du, sagt Apollo, Vieles und Erfreuliches, was so leicht keiner der philosophirenden Menschen erblicken dürfte. Denn das Schauen des einen Menschen kann allerdings vortrefflicher sein als das der andern überhaupt, gegen die göttliche Erkenntniss gehalten aber kann dieses menschliche Schauen zwar immer noch schön sein, doch kann es nicht in die Tiefe dringen, welche die Götter erreichen. Bis hierher hat nun das Orakel offenbart, was Plotin erstrebte und was er erreichte, so lange er noch mit dem Leibe bekleidet war. Nach seiner Erlösung vom Leibe aber sei er in den göttlichen Kreis eingetreten, wo Liebe, süsses Verlangen, Freude und gottinnige Sehnsucht herrsche. Dort hätten auch die bekannten Richter der Seelen,

die Söhne Gottes, Minos, Rhadamanthys und Aeakos ihren Platz, zu denen Plotin gekommen sei, nicht etwa um von ihnen gerichtet zu werden, sondern um sich mit ihnen zu unterhalten, wie die andern besten Götter auch. Im Verkehr mit ihnen sind auch Plato, Pythagoras und alle, welche den dichten Kreis unsterblicher Liebe bilden; dort, heisst es, haben die seligsten Dämonen ihr Dasein und leben ein blühendes, freuderfülltes Leben, das ewig dauert, ein beseligendes Geschenk der Götter.

24. Das ist also die Lebensgeschichte des Plotin. Da er nun die Anordnung und kritische Bearbeitung seiner Bücher mir übertragen hat, ich ihm dies auch bei seinen Lebzeiten versprochen und den andern das Wort gegeben habe es zu thun, so hielt ich es zunächst für richtig, die Bücher nicht zu lassen wie sie je nach der Zeit ohne Ordnung herausgegeben waren, sondern ich nahm mir den Athener Apollodorus und den Peripatetiker Andronikus zum Muster, von denen der eine des Lustspieldichters Epicharmus Werke in zehn Bände zusammenordnete, der andere die Schriften des Aristoteles und Theophrastus nach Materien sonderte und immer die zusammengehörigen Abhandlungen zu einem Theile verband. In derselben Weise habe denn auch ich die 54 Abhandlungen des Plotinus in 6 Enneaden vertheilt, wobei ich zu meiner Freude auf die vollendete Sechszahl und Neunzahl gerieth. In einer jeden Enneade habe ich immer das Verwandte zusammengefügt und dabei den leichtern Untersuchungen die erste Stelle angewiesen. Die erste Enneade enthält demnach folgende mehr ethische Abhandlungen:

Ueber den Begriff des lebendigen Wesens und des Menschen.
Ueber die Tugenden.
Ueber die Dialektik.
Ueber die Glückseligkeit.
Ob das Glück in der Dauer bestehe.
Ueber das Schöne.
Ueber das erste Gut und die andern Güter.
Ueber den Ursprung des Uebels.
Ueber den vernunftgemässen Ausgang aus dem Leben.

Die erste Enneade also umfasst vorzugsweise ethische Abhandlungen. Die zweite enthält eine Zusammenstellung der physischen Untersuchungen und begreift die Abhandlungen über den Kosmos und das mit dem Kosmos zusammenhängende in folgender Ordnung:

Ueber die Welt.
Ueber die Kreisbewegung.
Ueber die Wirksamkeit und den Einfluss der Sterne.
Ueber die zwei Materien.
Ueber Potenz und Actus.

Ueber Qualität und Form.
Ueber die durch alles hindurchgehende Mischung.
Warum die in der Ferne gesehenen Gegenstände kleiner erscheinen.
Gegen diejenigen, welche einen bösen Weltschöpfer annehmen und die Welt für böse halten.

Die dritte Enneade enthält ebenfalls kosmische Untersuchungen und umfasst folgende auf den Kosmos bezügliche Abhandlungen:
Ueber das Schicksal.
Ueber die Vorsehung I.
Ueber die Vorsehung II.
Ueber den Dämon, der uns erlost hat.
Ueber den Eros.
Ueber die Eigenschaft des Unkörperlichen, keine Eindrücke anzunehmen.
Ueber Ewigkeit und Zeit.
Ueber die Natur, das Schauen und das Eine.
Verschiedene Betrachtungen.

25. Diese drei Enneaden habe ich in einen Band vereinigt. Zu der dritten Enneade ist auch die Abhandlung über den Dämon gestellt, weil dieselbe sich ganz im allgemeinen hält und dies Problem auch zu denen gehört, welche die Entstehung der Menschen behandeln. Das gleiche gilt von der Abhandlung über den Eros. Die über Ewigkeit und Zeit habe ich wegen dessen hierhergesetzt, was von der Zeit darin enthalten ist. Ebenso die über die Natur und das Schauen und das Eine wegen des Hauptkapitels über die Natur. Der vierten Enneade sind nach den Schriften über den Kosmos die Abhandlungen über die Seele zuertheilt worden. Es sind diese:
Ueber das Wesen der Seele I.
Ueber das Wesen der Seele II.
Ueber psychologische Probleme I.
Ueber psychologische Probleme II.
Ueber psychologische Probleme III. oder Ueber das Sehen.
Ueber Empfindung und Gedächtniss.
Ueber die Unsterblichkeit der Seele.
Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.
Ob alle Seelen eine sind.

Die vierte Enneade hat also alle Untersuchungen über die Seele zugetheilt erhalten. Die fünfte enthält die über den Nus (Intelligenz), jedes Buch aber befasst auch hier und da etwas über die absolute Transscendenz (das über den Nus Erhabene), über die Intelligenz in der Seele und über die Ideen. Es sind diese:
Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen.
Ueber Entstehung und Ordnung dessen, was nach dem Ersten ist.

Ueber die erkennenden Hypostasen und das Transscendente.
Wie von dem Ersten das nach dem Ersten ausgeht und über das Eine.
Dass das Intelligible nicht ausser der Intelligenz sei und über das Gute.
Darüber, dass das über das Sein Hinausliegende nicht denke und was das erste und zweite Denkende sei.
Ob es auch Ideen des Einzelnen gebe.
Ueber die intelligible Schönheit.
Ueber die Intelligenz und die Ideen und das Seiende.

26. Die vierte und fünfte Enneade bilden nun wieder einen Band. Die noch übrige sechste Enneade bildet einen andern Band für sich, so dass alle Schriften des Plotin in drei Abtheilungen zerfallen, von denen die erste drei, die zweite zwei, die dritte eine Enneade enthält. Der Inhalt des dritten Bandes d. h. der sechsten Enneade ist folgender:

Ueber die Arten des Seienden I.
Ueber die Arten des Seienden II.
Ueber die Arten des Seienden III.
Dass das Seiende eins, und dasselbe Seiende zugleich überall ganz sei I.
Dass das Seiende eins, und dasselbe Seiende zugleich überall ganz sei II.
Ueber die Zahlen.
Wie die Vielheit der Ideen bestehe und über das Gute.
Ueber den freien Willen und den Willen des Einen.
Ueber das Gute oder Ueber das Eine.

So also habe ich diese 54 Bücher in 6 Enneaden vertheilt. Auch habe ich zu einigen derselben Erklärungen hinzugefügt, ohne bestimmte Ordnung, bewogen durch die dringenden Bitten der Freunde besonders darüber zu schreiben, worüber sie selbst Klarheit und Gewissheit zu erlangen wünschten. Ferner habe ich die hauptsächlichsten Punkte in der Argumentation von sämmtlichen Büchern mit Ausnahme dessen über das Schöne, weil es mir nicht zur Hand war, behandelt nach der chronologischen Folge der herausgegebenen Bücher; indessen sind in diesem Werke nicht bloss die Hauptpunkte zu einem jeden Buche dargestellt, sondern auch die ausführenden Theilgedanken, die als Hauptpunkte mitgezählt werden. Jetzt aber werde ich versuchen jedes einzelne Buch durchzugehen und die Interpunctionszeichen hinzuzusetzen und etwaige Fehler im Ausdruck zu verbessern. Was sonst noch meine Thätigkeit in Anspruch genommen haben dürfte, wird das Werk selbst zeigen.

ERSTE ENNEADE.

Ethische Untersuchungen auf psychologischer Grundlage.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber den Begriff des lebenden Wesens und den Begriff des Menschen.

1. Lust und Traurigkeit, Furcht und Muth, Begierde und Abscheu und der Schmerz: wo haben sie ihren Sitz? Sicherlich entweder in der Seele allein oder in der Seele, die sich des Leibes bedient, oder in einem Dritten aus beiden. Auch im letztern Falle ist ein doppeltes möglich: denn entweder ist dies eine Mischung oder etwas anderes, das aus der Mischung hervorgeht. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Folgen, Handlungen und Meinungen auf Grund dieser Affectionen. Man muss also auch hinsichtlich der Verstandesthätigkeit und der Meinungen die Frage aufwerfen, ob sie derselben Quelle angehören wie die Affecte, und wenn das, ob die einen auf diese, die andern auf andere Weise; desgleichen muss man hinsichtlich der Gedanken das Wie und die Zugehörigkeit betrachten, ja auch hinsichtlich dieses Betrachtungsvermögens selbst, welches über diese Fragen eine Untersuchung anstellt und eine Entscheidung trifft, wie es eigentlich beschaffen sei; und zuvor fragt es sich, wem das Wahrnehmen angehört. Hiervon nämlich muss man anfangen, da ja die Affecte entweder gewisse Wahrnehmungen oder nicht ohne Wahrnehmung sind.

2. Zuerst aber müssen wir die Seele vornehmen und untersuchen, ob ein Unterschied sei zwischen 'Seele' und 'Wesen der Seele'. Ist nämlich dies der Fall, so ist die Seele etwas Zusammengesetztes und es kann nicht mehr auffallen, dass sie Eindrücke empfängt und dergleichen Affecte ihr angehören (falls auch so die Vernunft es zulassen wird) und überhaupt bessere und schlechtere Zustände und Stimmungen. Wenn dagegen 'Seele' und 'Wesen der Seele' dasselbe ist, so dürfte die Seele eine Form sein, unempfänglich für alle diese Seinsthätigkeiten, die sie einem Andern zubringt, während sie die ihr eigenthümliche Thätigkeit in sich selbst hat, welche die Vernunft aufweisen wird. So ist es denn auch wahr sie unsterblich zu nennen, wenn anders das Unsterbliche und Unvergängliche

keinen Störungen unterworfen sein darf, welches einem Andern irgendwie von sich giebt, selbst aber von einem Andern nichts haben darf ausser etwa von dem Früheren und Höheren, von welchem es als dem Besseren nicht abgeschnitten ist. Was sollte wohl ein so beschaffenes Etwas bei seiner Unempfänglichkeit für alles ausserhalb Befindliche fürchten? Das hingegen mag sich fürchten, was afficirt werden kann. Ebensowenig ist es muthig, denn dasjenige hat Muth, dem das Furchtbare nichts anhaben kann. Und die Begierden, welche durch Entleerung und Anfüllung des Körpers befriedigt werden, gehören einem Andern an, welches eben angefüllt und entleert wird. Wie soll es an einer Mischung Theil haben? Das Wesenhafte ist doch unvermischt. Wie an einer Zuführung von gewissen Dingen? So würde es ja zum Gegentheil von dem hinstreben was es ist. Auch der Schmerz liegt ihm fern. Denn wie oder worüber sollte es sich betrüben? Selbst genug ist sich ja das seinem Wesen nach Einfache, insofern es in seinem eigensten Wesen verharrt. Ueber welchen Zuwachs sollte es sich denn freuen, da nichts, nicht einmal etwas Gutes zu demselben hinzutritt? Denn was es ist, ist es immer. Aber auch wahrnehmen wird es nicht einmal, noch kommen ihm Verstandesthätigkeit und Meinung zu; denn Wahrnehmung ist Aufnahme einer Form oder eines affectionslosen Körpers, Verstandesthätigkeit aber und Meinung gehen auf die Wahrnehmung. Aber wie es sich mit dem Denken verhält, müssen wir untersuchen und zusehen, ob wir ihr dasselbe belassen wollen; desgleichen hinsichtlich der reinen Lust, ob sie ihr zukommt, wenn sie allein bei sich ist.

3. Man muss indessen annehmen, dass die Seele sich im Leibe befindet, sei's über ihm sei's in ihm, woher auch das Ganze derselben 'lebendiges Wesen' genannt wird. Indem sie sich nun des Leibes wie eines Werkzeuges bedient, wird sie nicht gezwungen die körperlichen Affectionen anzunehmen, sowenig wie der Künstler die Affectionen der Werkzeuge; wohl aber die Wahrnehmung, da sie ja doch, wenn sie die äussern Affectionen in Folge einer Wahrnehmung erkennt, sich des Werkzeugs bedienen muss; heisst doch auch die Augen gebrauchen Sehen. Aber es finden auch Schäden beim Sehen statt, daher auch Unlust, Schmerz, kurz alles was dem Leibe zuzustossen pflegt; so denn auch Begierden, indem sie die Heilung des Werkzeuges sucht. Aber wie werden die Affecte vom Leibe aus in sie hineinkommen? Denn ein Körper wird zwar einem Körper von dem Seinigen mittheilen, wie

aber der Körper der Seele? Das wäre ja gerade so als wenn jemand leiden sollte, während ein anderer leidet. So lange nämlich das eine das Gebrauchende ist, das andere aber das Gebrauchte, besteht jedes von beiden für sich; wenigstens trennt es derjenige, der das Gebrauchende als ein solches annimmt. Aber wie verhielt es sich damit vor der begrifflichen Trennung? Es war ein Gemischtes. Aber wenn es gemischt war, so fand entweder eine Vermischung statt, oder die Seele war wie durchflochten mit dem Leibe, oder wie eine nichtgetrennte Form oder eine Hand anlegende Form wie der Steuermann, oder ein Theil war getrennt, eben das Gebrauchende, ein Theil irgendwie gemischt und doch selbst auf der Stufe dessen befindlich, wovon es Gebrauch macht, damit dieses die Philosophie gleichfalls dem Gebrauchenden zuwende und das Gebrauchende, soweit es nicht unumgänglich nothwendig, von demjenigen wovon es Gebrauch macht abziehe, so dass es durchaus nicht immer Gebrauch macht.

4. Nehmen wir also an, sie sei gemischt. Aber wenn sie gemischt ist, so wird das Schlechtere besser sein, das Bessere schlechter; und zwar besser der Leib als am Leben, schlechter die Seele als an Tod und Unvernunft Theil nehmend. Was nun irgendwie dem Leben entzogen ist, wie mag das wohl das Wahrnehmen als Zugabe empfangen? Umgekehrt dürfte der Leib, der Leben empfangen, dasjenige sein was an der Wahrnehmung und den Affectionen in Folge der Wahrnehmung Theil nimmt. Er also wird auch begehren; denn er wird ja auch einen Genuss haben von dem wonach er begehrt und wird um seinetwillen in Furcht gerathen; desgleichen wird es vorkommen, dass er sein Verlangen nicht befriedigt, auch wird er der Vernichtung anheimfallen. Aber man muss auch die Art der Mischung untersuchen, ob sie nicht vielleicht gar unmöglich ist, wie wenn jemand sagen wollte, es sei eine Linie mit dem Weissen gemischt, zwei ganz heterogene Dinge. Bei der Annahme, dass sie eingeflochten sei, braucht das Eingeflochtene nicht denselben Affectionen unterworfen zu sein, sondern es ist möglich, dass das Verflochtene unafficirt bleibt; ebenso ist es möglich, dass die durchdringende Seele keineswegs die Affectionen jenes erduldet, wie etwa das Licht, und unter dieser Voraussetzung recht eigentlich durch das Ganze wie verflochten ist. Nicht deswegen also wird sie die Affectionen des Körpers dulden, weil sie mit ihm verflochten ist; vielmehr wie Form in der Materie wird sie im Leibe sein. Aber zuerst wird sie es als eine trennbare Form sein, wenn

anders sie Wesenheit ist, und zwar namentlich als ein Gebrauchendes; wenn sie es aber ist wie etwa bei einer Axt, wo die am Eisen haftende Form und somit beides zusammen [Form und Eisen] hervorbringen wird was das also gestaltete Eisen hervorbringt; nach der Form natürlich: so mussten wir wohl mehr dem Leibe alle gemeinsamen Affecte beilegen, versteht sich einem so und so gestalten, organischen, das Leben potentiell in sich tragenden Leibe. Denn Plato nennt es ungereimt von der Seele zu sagen, sie webe, also auch, sie begehre und betrübe sich; dies thut vielmehr das lebende Wesen.

5. Unter dem Begriff 'lebendes Wesen' aber muss man entweder den so oder so beschaffenen Leib verstehen oder das Gemeinsame oder ein anderes Drittes, das aus beiden hervorgegangen. Wie dem auch sei, man muss die Seele entweder unafficirt lassen, indem sie selbst einem andern die Ursache eines solchen Zustandes ist, oder sie selbst mit afficirt sein lassen und dabei annehmen, dass sie leidend entweder dieselbe Affection erdulde oder eine ähnliche, dass z. B. in anderer Weise das lebende Wesen begehre, in anderer das Begehrungsvermögen thätig sei oder leide. Ueber den so und so beschaffenen Leib wollen wir später unsere Betrachtungen anstellen. Wie ist aber die Verbindung von Leib und Seele im Stande Unlust zu empfinden? Etwa so, dass wenn der Leib irgendwie afficirt ist und die Affection bis zur Wahrnehmung durchdringt, die Wahrnehmung in die Seele ausläuft? Aber wie die Wahrnehmung entsteht, ist noch nicht klar. Oder sollte, wenn die Unlust von der Meinung und der Beobachtung, dass irgendein Uebel uns selbst oder einen unserer Angehörigen betrifft, ihren Anfang nimmt, alsdann von hieraus eine traurige Wendung sich auf den Körper und überhaupt auf das ganze lebende Wesen erstrecken? Aber auch hinsichtlich der Meinung ist nicht klar, wem sie angehört, ob der Seele oder beiden zusammen; ferner ist die Meinung in Betreff des Uebels nicht mit der Affection der Unlust unmittelbar verbunden; denn es ist ja möglich, dass selbst beim Vorhandensein der Meinung das Traurigwerden garnicht erfolgt, ebensowenig das Zürnen bei der Meinung, dass man verächtlich behandelt werde, oder auch die Begierde bei der Meinung von etwas Gutem. Wie entstehen nun diese als beiden gemeinsame Empfindungen? Nun, weil die Begierde dem Begehrungsvermögen, der Zorn dem Zornvermögen und überhaupt das Sichstrecken dem Streben angehört. Aber so

werden sie noch nicht gemeinsam sein, sondern der Seele allein angehören; oder auch dem Leibe allein, weil Blut und Galle kochen und der irgendwie afficirte Leib das Streben reizen muss, wie bei der Geschlechtsliebe. Das Streben nach dem Guten aber soll keine gemeinsame Affection sondern der Seele eigen sein, wie auch manches Andere, und die Vernunft räumt nicht alles dem Gemeinsamen als zugehörig ein. Wenn aber der Mensch nach Geschlechtsgenuss strebt, wird zwar der Mensch der begehrende sein, in anderer Weise jedoch wird auch das Begehrungsvermögen begehrend sein. Und wie? Wird etwa der Mensch den Anfang machen mit der Begierde, das Begehrungsvermögen aber folgen? Doch wie kam der Mensch überhaupt zum Begehren, wenn das Begehrungsvermögen nicht gereizt war? Oder aber es wird das Begehrungsvermögen den Anfang machen. Aber wenn der Leib nicht zuvor so und so afficirt wurde, woher soll es anfangen?

6. Doch ist es vielleicht besser allgemein zu sagen: in Folge des Vorhandenseins der Kräfte ist dasjenige, was diese besitzt, das ihnen gemäss Handelnde, sie selbst aber sind unbewegt, während sie dem, was sie besitzt, das Vermögen zur Bewegung verleihen. Aber wenn dies ist, so muss nothwendig, während das lebende Wesen afficirt ist, diejenige Kraft, welche der Verbindung aus beiden die Ursache des Lebens giebt, selbst unafficirt sein, da die Affecte und die Thätigkeiten dem angehören was sie besitzt. Aber ist dem so, dann wird auch das Leben überhaupt nicht der Seele sondern der Verbindung aus beiden zukommen, oder das Leben jener Verbindung aus beiden wird nicht der Seele angehören, und das Wahrnehmungsvermögen wird nicht wahrnehmen, sondern dasjenige was dieses Vermögen hat. Aber wenn die Wahrnehmung als eine Bewegung durch den Körper in die Seele ausgeht, wie soll die Seele da nicht wahrnehmen? Gerade wird sie, da das Wahrnehmungsvermögen da ist, durch das Vorhandensein desselben wahrnehmen. Was also wird wahrnehmen? Das aus beiden Zusammengesetzte. Aber wenn das Vermögen sich nicht bewegt, wie soll dann noch das aus beiden Zusammengesetzte wahrnehmen ohne dass die Seele und das seelische Vermögen mit dazu gerechnet würde? Demnach mag das aus beiden Zusammengesetzte durch die Anwesenheit der Seele bestehen, nicht dass diese sich als solche an das aus beiden zugleich Bestehende oder an das eine davon hingäbe, sondern indem sie aus dem so und so

beschaffenen Leibe und einem gewissen von ihr ausgegebenen, ich möchte sagen Lichte die Natur des lebendigen Wesens zu einem Andern macht, dem das Wahrnehmen angehört und was sonst als Affecte des lebendigen Wesens bezeichnet werden.

7. Wir aber, wie nehmen wir wahr? Doch wohl weil wir von dem so und so beschaffenen lebenden Wesen nicht getrennt sind, auch wenn, das aus vielem bestehende Menschenwesen als ein Ganzes genommen, anderes Edleres in uns vorhanden ist. Das Wahrnehmungsvermögen der Seele jedoch darf nicht auf das Sinnliche gerichtet sein, sondern muss sich vielmehr der von der Wahrnehmung dem lebenden Wesen zugeführten Eindrücke zu bemächtigen suchen, denn dies ist bereits etwas Intelligibles; daher ist denn auch die äussere Wahrnehmung ein Schattenbild dieser, jene aber, dem Wesen nach wahrer, lediglich ein affectionloses Schauen von Formen. Von diesen Formen nun, mittelst deren die Seele nunmehr allein die Führung des lebendigen Wesens übernimmt, gehen die Verstandesthätigkeiten, die Meinungen und Gedanken aus; von da aus eigentlich fangen wir an. Was vor diesem liegt ist unser, wir aber beherrschen von da aus als das Höhere das lebende Wesen. Es wird uns nichts hindern das Ganze 'lebendes Wesen' zu nennen, das ein gemischtes ist nach unten zu, was aber von da aus anfängt das ist erst der wahre Mensch, jenes hingegen ist das Löwenartige, das durchweg vielgestaltige Thier. Da nämlich der Mensch mit der vernünftigen [Welt-] Seele zusammenhängt, so denken wir, wenn wir denken, dadurch dass die Gedanken Thätigkeitsäusserungen der Seele sind.

8. Wie aber verhalten wir uns zur Vernunft? Unter Vernunft verstehe ich nicht den Zustand der Seele wie sie ihn hat von dem, was von der Vernunft ausgeht, sondern die Vernunft an sich. Gewiss haben wir auch diese als ein höheres Princip in uns. Wir haben sie aber entweder als gemeinsame oder als besondere, oder auch als allen gemeinsame und besondere: als gemeinsame, weil sie untheilbar und eins ist und überall dieselbe, als besondere aber, weil auch jeder einzelne sie ganz in der ersten [d. i. vernünftigen] Seele hat. Wir haben auch die Ideen in doppelter Weise: in der Seele gleichsam losgewunden und getrennt, in der Vernunft dagegen alle zusammen. Wie aber haben wir Gott? Doch wohl als einen der über der intelligiblen Natur und der wahren Wesenheit schwebt, während wir uns von da aus auf der dritten Stufe befinden, hervorgegangen aus der ungetheilten, der obern Natur, sagt Plato, und

aus der im Bereich der Körperwelt getheilten, die man sich nämlich so in Bezug auf die Körperwelt getheilt denken muss, weil sie sich selbst den körperlichen Grössen hingiebt, soweit nämlich ein jedes ein lebendes Wesen ist, während sie in dem ganzen Universum allerdings eine ist; oder weil sie in den Körpern gegenwärtig vorgestellt wird als hineinleuchtend in dieselben und lebendige Wesen bildend, nicht etwa aus sich und dem Körper, sondern indem sie für sich bleibt, aber Bilder von sich mittheilt wie ein Gesicht in vielen Spiegeln. Das erste Bild ist die Wahrnehmung in dem Gemeinsamen [dem lebenden Wesen]; dann wiederum von dieser aus heisst alles andere Form der Seele, eins immer von dem andern ausgehend, und es läuft aus in dem Zeugungsvermögen und dem Wachsthum, überhaupt in dem was ein Anderes macht und zu Stande bringt, im Gegensatz zu der schöpferischen Kraft selbst, welche ihrerseits zu dem beabsichtigten Gebilde sich hinwendet.

9. Es wird uns also die Natur der so gefassten Seele frei sein von der Schuld des Bösen, so viel dessen der Mensch thut und leidet, denn dies findet statt bei dem lebendigen Wesen und dem Gemeinsamen, wie angegeben worden. Aber wenn Meinung und Verstandesthätigkeit der Seele angehören, wie ist sie sündlos? Denn es giebt eine falsche Meinung und viel von dem Bösen wird auf Grund derselben gethan. Doch aber wird das Böse wohl gethan, indem wir von dem Schlechteren überwunden werden (denn wir sind ein buntes Allerlei) sei es von der Begierde oder dem Zorn oder einer schlechten Vorspiegelung; die mit dem Falschen sich befassende sogenannte Verstandesthätigkeit aber, die Einbildung, wartete nicht die Prüfung vonseiten des Verstandesvermögens ab, sondern wir schritten zur That durch das Schlechtere überredet, wie z. B. im Gebiete der Wahrnehmung die gemeinsame Wahrnehmung [die des Körpers u. der Seele] in den Fall kommt Falsches zu sehen, bevor sie mit dem Verstandesvermögen eine nachträgliche Kritik geübt hat. Aber hat die Vernunft es denn ergriffen? Keineswegs, sie ist daher schuldlos. Vielmehr muss man sagen: wir haben das in der Vernunft enthaltene Intelligible erfasst oder nicht, denn es ist ja möglich es zu haben und nur nicht zur Hand zu haben. — Wir haben also das Gemeinsame und Besondere so geschieden, dass das eine leiblich und nicht ohne Leib, was aber zu seiner Thätigkeit des Leibes nicht bedarf der Seele eigenthümlich sei, und dass die Verstandesthätigkeit, indem sie eine Nachprüfung der von der Wahrnehmung ausgehenden Eindrücke anstellt, bereits Ideen schaut und sie gleich-

sam durch Mitwahrnehmung schaut, wenigstens die eigentliche Verstandesthätigkeit der wahren Seele. Denn die wahre Verstandesthätigkeit ist eine Bethätigung von Gedanken und Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit dem Aeussern und Innern. Nichtsdestoweniger also wird die Seele mit sich selbst und in sich selbst ruhig sein; denn die Strebungen und der Aufruhr in uns kommen von den angefügten [nicht ursprünglichen] Elementen und von den Affectionen des Gemeinsamen, wie gesagt, was dies auch sein mag.

10. Aber wenn das 'Wir' die Seele ist und wir dies leiden, so würde auch die Seele das leiden und ebenso wird sie thun was wir thun. Wir sagten aber auch, dass das Gemeinsame uns angehöre, namentlich solange Leib und Seele noch nicht unterschieden waren; sagen wir doch auch, dass wir leiden was unser Leib leidet. Das Wir also ist ein doppeltes, indem entweder das Thier mitgezählt wird oder nur das was bereits über diesem steht; Thier ist aber ein belebter Körper. Der wahre Mensch dagegen ist ein anderer, der rein von diesen Dingen die im Denken befindlichen Tugenden hat, die freilich auch in der getrennten Seele selber ihren Sitz haben, jener Seele, die getrennt ist und auch hier unten noch getrennt werden kann, da ja, wenn diese ganz und gar abfällt, auch die von ihr eingestrahlte Seele zugleich mit ihr dahin ist. Die Tugenden indessen, welche wir uns nicht durch Denken sondern durch Uebung und Gewohnheit erworben haben, gehören dem Gemeinsamen an, denn diesem gehören die Laster zu eigen, wie auch die Regungen des Neides, Eifers, Mitleids. Aber die Freundschaft, wem eignet sie? Theils diesem, theils dem inwendigen Menschen.

11. Solange wir Kinder sind, sind die Ausflüsse des Gemeinsamen thätig und wenig leuchtet von dem Oberen in dasselbe hinein. Wenn sie aber in Bezug auf uns unthätig sind, so sind sie thätig in Bezug auf das Obere; in Bezug auf uns aber sind sie thätig, wenn sie bis zur Mitte [Phantasie?] vorgedrungen sind. Wie nun? Gehört zu dem Wir nicht auch das Höhere? Aber es muss ein Ergreifen stattfinden, nicht immer bedienen wir uns dessen was wir haben, sondern nur dann, wenn wir das mittlere Vermögen auf das Höhere richten oder auch auf das Gegentheil, und in allem was wir von der Möglichkeit oder blossen Anlage zur thätigen Wirklichkeit führen. Wie aber kommt den Thieren der Begriff 'lebendes Wesen' zu? Falls in ihnen, wie man sagt, sündige Menschenseelen sind, so gehört der trennbare Theil nicht den Thieren an; wenngleich gegenwärtig, ist er für sie nicht gegenwärtig, sondern die Mitwahrnehmung hält

das Bild der Seele mit dem Leibe zusammen, einem Leibe nämlich, der zu einer solchen Qualität durch das Bild der Seele geworden; ist aber keine Menschenseele in sie hinabgetaucht, so ist ein derartiges lebendes Wesen durch Einstrahlung der Weltseele entstanden.

12. Aber wenn die Seele sündlos ist, wie stehts da mit den Strafen? Entschieden steht mit aller Lehre die Lehre im Widerspruch, wonach die Seele sündigt, ihre Sünde abbüsst, Strafe im Hades erleidet und einer erneuten Wanderung im Körper unterworfen ist. Mag nun ein jeder nach Belieben einer von diesen Lehren beistimmen, vielleicht macht es jemand auch ausfindig, in welcher Weise sie nicht miteinander in Widerspruch stehen. Die Lehre nämlich, welche der Seele Sündlosigkeit zuspricht, setzt sie schlechterdings als einfache Totalität und erklärt 'Seele' und 'Wesen der Seele' für identisch; jene dagegen, welche ihre Sündhaftigkeit behauptet, umfasst und rechnet mit zu ihr noch eine andere Art von Seele, die eben die furchtbaren Affecte hat. Zusammengesetzt ist also die Seele und wird selbst das aus allen Theilen Bestehende, und so leidet denn auch gemäss dem Ganzen und sündigt das Zusammengesetzte und dies ist es was nach jener Annahme Strafe leidet, nicht jenes. Daher sagt Plato: „wir haben sie erblickt wie diejenigen, welche den Meer-Glaukos sehen.“ Will aber jemand, sagt er, ihre Natur sehen, so muss er die angesetzten Bestandtheile abstreifen und auf ihre Weisheitsliebe sehen, was sie ergreift und womit sie ihrem eigentlichen Wesen nach verwandt ist. Ein anderes also ist Leben, anderes Thätigkeiten, und was bestraft wird etwas Verschiedenes; das Zurückweichen aber und die Trennung erstreckt sich nicht bloss auf diesen Leib sondern auf alle ihr zugesetzten Bestandtheile. Denn schon bei der Zeugung findet der Zusatz statt, oder überhaupt gehört die Zeugung der andern Art der Seele an. Das Wie der Zeugung ist erwähnt worden, dass sie nämlich beim Herabsteigen der Seele vor sich geht, wobei etwas anderes von ihr ausgeht als was herabsteigt bei ihrer Hinneigung. Also hat sie doch wohl ein Trugbild von sich ausgehen lassen? Und die Hinneigung, wie wäre sie nicht Sünde? Aber wenn die Hinneigung eine Erleuchtung nach dem Untern zu ist, dann ist sie nicht Sünde, sowenig wie der Schatten, sondern schuld ist das Erleuchtete; denn wäre dies nicht, so hätte sie nichts zu erleuchten. Man sagt nun, sie steige herab und neige sich dadurch, dass das von ihr Erleuchtete mit ihr zusammenlebt. Sie lässt also das Trugbild ausgehen, wenn nichts in der Nähe ist was es aufnehmen kann;

sie entlässt es aber nicht insofern sie abgespaltet wird, sondern insofern sie garnicht mehr ist; sie ist auch nicht mehr, wenn sie ganz dorthin blickt. Es scheint dies der Dichter aber zu trennen beim Herkules, indem er dessen Schattenbild in den Hades, ihn selbst hingegen unter die Götter versetzt, wobei er beiden Vorstellungen Rechnung trägt, dass er unter den Göttern und dass er im Hades sei: er hat eben getheilt. Vielleicht lässt sich das auch so verstehen: Herkules, der praktische Tugend hatte und wegen seiner sittlichen Tüchtigkeit für werth gehalten wurde ein Gott zu sein, ist, weil er praktisch aber nicht theoretisch tugendhaft war, dort oben, wo er sonst ganz gewesen wäre, doch ein Theil von ihm ist auch noch unten.

13. Dasjenige aber welches hierüber Betrachtungen anstellte, sind wir es oder die Seele? Nun wir, aber vermittelst der Seele. Wie so vermittelst der Seele? Hat sie dadurch, dass wir sie haben, Betrachtungen angestellt? Gewiss, insofern sie Seele ist. Sie wird sich also nicht bewegen. Oder man muss ihr eine solche Bewegung leihen, welche nicht den Körpern zukommt, sondern ihr eigenthümliches Leben ist. Und das Denken kommt uns deshalb zu, weil die Seele denkend und das Leben ein besseres Denken ist, sowohl dann wenn die Seele denkt, als wenn die Vernunft ihre Thätigkeit auf uns erstreckt; denn auch sie ist ein Theil von uns und zu ihr steigen wir empor.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Tugenden.

1. Da das Böse hienieden ist und um diesen Ort wandelt mit Nothwendigkeit, die Seele aber das Böse fliehen will, so fliehe man von hier. Welches ist nun die Flucht? Gott ähnlich werden, sagt Plato. Dies geschieht, wenn wir gerecht und heilig mit Einsicht werden und überhaupt tugendhaft. Wenn wir nun durch Tugend ähnlich werden, werden wir es dem, der Tugend hat? Und ferner, welchem Gott? Etwa dem, der dies in höherem Grade zu haben scheint, und so denn der Weltseele und dem Lenker in ihr, ihm dem wunderbare Einsicht zukommt? Denn es ist ganz in der Ordnung, dass wir, die wir hier unten sind, diesem ähnlich werden. Indessen ist es erstlich zweifelhaft, ob auch diesem alle Tugenden zu Gebote

stehen, z. B. ob er besonnen oder tapfer sei, er dem weder etwas furchtbar ist (denn nichts ist ausserhalb) noch etwas Angenehmes sich naht, nach dem als einem Mangel Begierde entstehen könnte, um es zu haben oder zu erlangen. Strebt aber auch er nach dem Intelligiblen, wonach unsere Seelen streben, so ist klar, dass auch für uns von dorther die Ordnung und die Tugenden kommen. Also hat nun wohl jener diese? Doch will es nicht recht einleuchten, dass er die sogenannten bürgerlichen Tugenden habe: Einsicht auf dem Gebiete des Denkvermögens, Tapferkeit auf dem des Zornvermögens, Besonnenheit in einer gewissen Gleichmässigkeit und Uebereinstimmung des Begehrungs- und Denkvermögens, Gerechtigkeit als die eigenthümliche Thätigkeit eines jeden von diesen zusammen in Bezug auf herrschen und beherrscht werden. Werden wir nun etwa nicht in den bürgerlichen Tugenden ähnlich, sondern in jenen grössern, die denselben Namen tragen? Und wenn in andern, in den bürgerlichen ganz und gar nicht? Nein es ist ungereimt, dass man in diesen ganz und gar nicht ähnlich werde — wenigstens nennt der gewöhnliche Sprachgebrauch diese Leute selbst göttlich, und man muss sagen, dass sie gewissermassen ähnlich geworden — wohl aber in den grössern die eigentliche Verähnlichung geschehe. Allein in beiden Fällen ergiebt sich ja, dass man Tugenden habe, wenn auch nicht gerade solche. Wenn nun jemand einräumt, dass man ihm ähnlich werden könne, so hindert nichts, dass wir in einem andern Zustande, wenn wir uns in Bezug auf andere und nicht die bürgerlichen Tugenden verähnlicht haben, durch unsere eigenen Tugenden ähnlich werden dem der keine Tugend besitzt. Und wie? So: selbst nicht, wenn etwas durch Vorhandensein von Wärme erwärmt wird, braucht nothwendig das, woher die Wärme gekommen, erwärmt zu werden: ebensowenig, wenn etwas durch Vorhandensein von Feuer warm ist, das Feuer selbst durch Vorhandensein von Feuer. Indessen könnte jemand gegen ersteres einwenden, dass auch im Feuer Wärme sei, aber eine mit dessen Natur verwachsene, so dass, nach der Analogie zu schliessen, die Tugend für die Seele etwas Hinzugekommenes sei, für jenes dagegen, woher sie sie nachahmend erhält, etwas mit seiner Natur Verwachsenes; gegen den vom Feuer entlehnten Beweis aber, dass jener Tugend s e i, während wir behaupten, dass er grösser sei als die Tugend. Allein wenn das, dessen die Seele theilhaftig wird, identisch wäre mit dem, von dem sie es erhält, müsste man sich so ausdrücken; nun aber ist jenes ein anderes und dieses ein anderes. Es ist ja auch das sinnlich

wahrnehmbare Haus nicht identisch mit dem in der Idee, und doch ist es ihm ähnlich; ja selbst der Ordnung und Regelmässigkeit wird das sinnlich wahrnehmbare Haus theilhaftig und dort im Begriffe ist nicht Ordnung noch Regelmässigkeit noch Ebenmass. Ebenso in unserm Falle: wenn wir der Regelmässigkeit, Ordnung und Uebereinstimmung dorther theilhaftig werden und diese Dinge der Tugend hier unten zugehören, während jene nicht der Uebereinstimmung noch Regelmässigkeit noch Ordnung bedürfen, so haben sie auch die Tugend nicht nöthig und wir sind nichtsdestoweniger dem Dortigen durch das Vorhandensein der Tugend ähnlich geworden. — Dies um darzuthun, dass nicht nothwendig auch dort Tugend zu sein brauche. Doch müssen wir der Darlegung auch noch Ueberredung verleihen und nicht bloss bei der zwingenden Kraft des Beweises stehen bleiben.

2. Zuerst also sind die Tugenden vorzunehmen, in denen wir behaupten ähnlich zu werden, um als identisch zu befinden was bei uns Tugend ist als eine Nachahmung, dort hingegen gleichsam als Urbild nicht Tugend ist, nachdem wir nur noch bemerkt, dass das Aehnlichwerden ein zwiefaches ist. Das eine nämlich fordert in dem Aehnlichen ein und dasselbe, was gleicherweise nach einem und demselben ähnlich gemacht ist; wo aber das eine einem andern ähnlich geworden, das andere aber das erste ist, welches zu jenem in keinem Wechselverhältniss steht und ihm nicht ähnlich genannt wird, da muss man das Aehnlichwerden auf andere Weise nehmen, indem man nicht dieselbe Art verlangt sondern vielmehr eine andere, eben weil sie nach jener andern Weise ähnlich geworden sind. — Was ist nun eigentlich die Tugend, die ganze sowohl als jede einzelne? Deutlicher wird die Untersuchung werden, wenn wir von der einzelnen ausgehen. Denn so wird auch leicht klar werden, was das Gemeinsame ist, demgemäss sie alle Tugenden sind. Die bürgerlichen Tugenden nun, von denen wir oben irgendwo gesprochen, schmücken in der That und machen uns besser, indem sie die Begierden, überhaupt die Leidenschaften begrenzen und mässigen und die falschen Meinungen beseitigen durch das schlechthin Bessere und das Begrenztsein und dadurch dass das Gemessene und Maassvolle sich ausserhalb des Maasslosen und Unbegrenzten befindet; und selbst begrenzt, wenigstens in soweit sie in der Materie für die Seele Maasse sind, sind sie ähnlich dem Maasse dort und haben eine Spur des Besten dort. Denn das ganz Maasslose ist, als Materie, ganz unähn-

lich; in dem Maasse dagegen als es Form bekommt wird es jenem ähnlich, das formlos ist. In höherem Grade aber wird das Näherstehende derselben theilhaftig; die Seele aber steht ihm näher als der Körper und ist insofern verwandter, wird also ihrer mehr theilhaftig. Daher giebt sie zu Täuschungen Veranlassung, indem sie als Gott vorgestellt wird, als ob dieses All Eigenschaften Gottes wären. So also steht es mit der Verähnlichung dieser.

3. Allein da er eine andere Verähnlichung andeutet, ein Werk jener höheren Tugend, so müssen wir von jener sprechen. Dabei wird es auch noch weit deutlicher werden, welches das Wesen der bürgerlichen Tugend und welche die dem Wesen nach höhere ist, und überhaupt dass es ausser der bürgerlichen noch eine andere giebt. Wenn also Plato sagt, dass das Gottähnlichwerden in einer Flucht von dem Irdischen bestehe und wenn er den Tugenden im Staate nicht ohne weiteres dieses Prädicat giebt, sondern hinzusetzt 'die bürgerlichen', wenn er anderswo alle ohne Ausnahme Reinigungen nennt, so ist klar, dass er zweierlei Tugenden annimmt und das Aehnlichwerden nicht in die bürgerliche setzt. Wie kommen wir nun dazu, diese 'Reinigungen' zu nennen, und wie werden wir gerade durch unser Gereinigtsein am meisten ähnlich? Nun, weil die Seele böse ist, wenn sie mit dem Körper vermengt und gleichen Affectionen unterworfen ist und überall seinem Wähnen sich anschliesst, so würde sie gut sein und Tugend haben, wenn sie weder seinen Irrwahn theilte sondern allein wirkte — das heisst denken und verständig sein, noch gleichen Affectionen unterworfen wäre — das heisst besonnen sein, noch sich vor der Trennung vom Körper fürchtete — das heisst tapfer sein, sondern Verstand und Vernunft in ihr herrschten und das andere nicht widerstrebte — das wäre Gerechtigkeit. Wenn also jemand einen solchen Zustand der Seele, in dem sie geistige Thätigkeit übt und solchergestalt frei ist von Affectionen, Aehnlichwerden mit Gott nennte, so dürfte er das Rechte treffen; denn rein ist auch das Göttliche und seine Wirksamkeit von der Art, dass das Nachahmende verständige Einsicht erhält. Wie nun? Ist nicht auch jenes so beschaffen? Es ist überhaupt garnicht beschaffen, sondern die Beschaffenheit gehört der Seele an. Auch denkt die Seele auf eine andere Weise; von den Wesen dort hingegen das eine auf eine verschiedene Weise, das andere überhaupt nicht. Ist nun wiederum das 'Denken' homonym? Keineswegs; sondern

das eine denkt auf ursprüngliche, das von ihm Abgeleitete auf andere Weise. Denn wie der ausgesprochene Begriff ein Nachbild des in der Seele befindlichen ist, so auch der in der Seele ein Nachbild des in einem andern befindlichen. Wie nun der im discursiven Denken herausgesetzte Begriff zu dem in der Seele sich verhält, so auch der in der Seele, als Dolmetscher jenes, zu dem höheren vor ihm. Die Tugend also ist Sache der Seele; dem Geist kommt sie nicht zu, auch nicht dem jenseits Liegenden.

4. Es fragt sich aber, ob die Reinigung identisch ist mit solcher Tugend, oder ob die Reinigung vorangeht, die Tugend dagegen nachfolgt; desgleichen ob die Tugend in dem Reinwerden oder in dem Reinsein besteht. Zum mindesten ist die in dem Gereinigtwerden weniger vollendet als die im Gereinigtsein, denn das Reinsein ist gleichsam schon das Ende. Allein das Reinsein ist eine Entfernung alles Fremdartigen, das Gute aber ist etwas anderes als dieses. Nun wird, wenn vor der Reinigung das Gute schon dawar, die Reinigung genügen, aber das Zurückbleibende wird das Gute sein, nicht die Reinigung. Und was ist das Zurückbleibende? Das ist die Frage. Denn vielleicht war die zurückbleibende Natur garnicht einmal das Gute; sonst wäre sie nicht in das Böse gerathen. Sollen wir sie nun etwa gutartig nennen? Nicht hinreichend nämlich befähigt im wesentlich Guten zu verharren; denn von Natur eignet sie sich für beides. Das Gute an ihr also besteht in dem Zusammensein mit dem ihr Verwandten, das Böse hingegen im Zusammensein mit dem Gegentheil. Sie muss also durch eine Reinigung jenes Zusammensein bewerkstelligen; sie wird mit ihm zusammensein, sobald sie sich hingewendet hat. Erfolgt nun etwa diese Hinwendung nach der Reinigung? Nein, nach der Reinigung ist diese erfolgt. Das also ist ihre Tugend? Vielmehr das, was ihr aus der Hinwendung entspringt. Was ist nun dieses? Anschauung und Abdruck des Gesehenen, in sie gelegt und wirkend, wie die Sehkraft am Gegenstande des Sehens. Also hatte sie diese Dinge nicht und erinnerte sich auch nicht? Allerdings hatte sie sie, aber als nicht wirksame sondern unbeleuchtet daliegende. Um aber erleuchtet zu werden und dann das in ihr Vorhandene zu erkennen, muss sie sich dem Erleuchtenden nähern. Nun hatte sie nicht die Dinge selbst sondern Abdrücke. Sie muss also den Abdruck an die Originale, von denen ja auch die Abdrücke genommen sind, anzupassen suchen. Vielleicht heisst

es auch deshalb, dass sie sie habe, weil der Geist ihr nicht fremd ist und ganz besonders nicht fremd ist, wenn sie auf ihn blickt; wo nicht, ist er ihr trotz seiner Anwesenheit fremd. Sind uns ja doch selbst die Wissenschaften fremd, wenn wir überhaupt garnicht unsere Wirksamkeit durch sie bethätigen.

5. Allein bis wieweit die Reinigung sich erstreckt, muss gesagt werden; denn so wird auch deutlich werden, welchem Gott wir ähnlich und identisch werden sollen. Das heisst aber besonders untersuchen, wie sie Zorn und Begierde und alles Uebrige, Trauer und das damit Verwandte reinigt, und wie weit die Trennung vom Körper möglich ist. Vielleicht indem sie vom Körper sich ab- und gleichsam räumlich in sich zurückzieht, jedenfalls sich von Affectionen frei hält und nur die nothwendigen Lustempfindungen sich gestattet als Heilmittel und zur Erholung von Anstrengung, um nicht belästigt zu werden; indem sie die Schmerzen entfernt und, wenn das nicht möglich, geduldig erträgt und ihre Wirkung abschwächt dadurch dass sie nicht mitleidet; indem sie den Zorn aber soweit möglich gänzlich beseitigt, wo nicht, wenigstens nicht selbst mitzürnt, sondern die unwillkürliche Regung muss einem andern überlassen bleiben, und auch diese darf nur gering und schwach sein; indem sie ferner die Furcht durchaus entfernt (denn sie wird für nichts zu fürchten haben; die unwillkürliche Regung freilich auch hier) ausser etwa bei Verwarnungen. Was die Begierde angeht, so ist klar, dass sie auf nichts Schlechtes gerichtet sein wird; die nach Speise und Trank zur Erholung wird nicht sie haben; ebensowenig nach sinnlichem Liebesgenuss, und wenn ja, nur so weit, denk' ich, als es der natürliche Trieb erheischt, mit Ausschluss alles Unüberlegten; und wenn ja, dann höchstens bis zur Vorstellung, die ihrerseits auch nur eine flüchtige sein darf. Ueberhaupt aber wird sie selbst von alle dem rein sein und auch den vernunftlosen Theil wird sie seinerseits rein machen wollen, so dass er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat; wenn aber ja, wenigstens keine heftigen, sondern so, dass der Eindrücke auf ihn wenige seien und gleich durch die Nachbarschaft paralysirt werden; wie wenn jemand, einem Weisen benachbart, von der Nachbarschaft des Weisen Nutzen zieht, indem er ihm entweder ähnlich wird oder sich vor ihm scheut, so dass er nichts von dem zu thun wagt, was der Weise nicht will. Es wird also kein Streit entstehen, denn die blosse Anwesenheit der Vernunft reicht hin; vor ihr wird

der schlechtere Theil sich scheuen, so dass er gleichfalls unwillig wird, wenn er sich überhaupt einmal etwas gerührt hat, dass er nicht Ruhe gehalten in Gegenwart seines Herrn, und sich selbst seine Schwäche vorwirft.

6. Nun ist zwar nichts der Art Sünde, sondern ein wirklicher Erfolg, eine Erhebung für den Menschen; aber das Streben geht nicht dahin ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein. Geschieht nun etwas dergleichen ohne Vorsatz, so würde ein solcher Gott und Dämon, ein Doppelwesen, sein, oder vielmehr er hätte bei sich noch einen andern, der eine andere Tugend hätte; geschieht nichts unüberlegt, nur Gott, und zwar ein Gott aus dem Gefolge des ersten. Denn er selbst ist derselbe als welcher er von dort kam und sein eigentliches Wesen, falls er so wird wie er kam, ist dort. Dem Geiste aber gesellte er sich bei seiner Herkunft und diesen wird er sich zu verähnlichen suchen soweit er es vermag, so dass er womöglich völlig frei von Eindrücken werde oder wenigstens nichts von dem thue, was dem Herrn und Gebieter missliebig ist. Was ist nun jede einzelne Tugend für einen solchen? Weisheit und Einsicht im Schauen dessen was der Geist hat, der Geist aber hats durch unmittelbare Berührung. Jede von beiden ist aber zwiefach, die eine im Geist, die andere in der Seele. Und dort ist sie nicht Tugend, in der Seele dagegen Tugend. Was denn also dort? Wirklichkeit seiner selbst und sein eigenstes Wesen; hier aber ist das, was in einen andern von dorther kommt, Tugend. Auch die Gerechtigkeit an sich und jede einzelne ist ja nicht Tugend, sondern gleichsam ein Vorbild; das dagegen, was von ihr kommt und in der Seele wohnt, ist Tugend. Denn die Tugend ist von etwas abhängig; jedes Ding aber an und für sich ist nur von sich, durchaus von keinem andern abhängig. Die Gerechtigkeit aber, wenn sie wirklich die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten ist, findet sie sich da nicht stets bei einer Vielheit von Theilen? Die eine allerdings bei einer Vielheit, wenn der Theile viele sind, die andere ist schlechterdings Erfüllung eigener Obliegenheiten, selbst wenn sie die eines Einzigen ist. Wenigstens ist die wahre Gerechtigkeit an sich nur die eines Einzigen gegen sich selbst, in welchem nicht das eine so, das andere so ist. Folglich besteht auch für die Seele die höhere Gerechtigkeit in der auf den Geist gerichteten Wirksamkeit, das Besonnensein in der Richtung nach innen zum Geist, die Tapferkeit in der Affectionslosigkeit gemäss der Verähnlichung mit dem worauf es

schaut, das affectionslos ist seiner Natur nach; sie aber ist es aus der Tugend, um nicht mit dem schlechteren Hausgenossen zugleich afficirt zu werden.

7. Es folgen sich also auch diese Tugenden in der Seele in derselben Reihenfolge, wie dort das vor und über der Tugend Liegende, nämlich die Tugenden im Geiste als Vorbilder. Denn das Denken ist ja dort Wissenschaft und Weisheit, das Zusichgekehrtsein die Besonnenheit, die eigenthümliche Thätigkeit die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten, das der Tapferkeit Analoge die Identität und das rein bei sich selbst Bleiben. In der Seele also ist das Blicken auf den Geist Weisheit und Einsicht, ihre Tugenden; denn nicht sie selbst ist dies, wie dort. Auch das andere folgt ebenso auf einander; und auch durch Reinigung, wenn anders alle Reinigungen sind in Hinsicht auf das Gereinigtsein, müssen alle sein, oder es wird garkeine vollkommen sein. Und wer die grösseren hat, der hat auch nothwendigerweise die geringeren der Möglichkeit nach, wer aber die geringeren, nicht nothwendig jene. Das Leben nun des Tugendhaften ist vornehmlich dies; ob er aber auch die niederen oder nur die höheren in Wirklichkeit oder auf andere Weise hat, ist bei jeder einzelnen zu untersuchen. Z. B. bei der Einsicht. Wird er nämlich andere Principien in Anwendung bringen, wie bleibt sie dann noch jene, zumal wenn sie nicht in Wirksamkeit gesetzt wird? wenn die eine von Natur diesen bestimmten Inhalt erhalten, die andere diesen? wenn jene Besonnenheit mässigt, diese gänzlich vertilgt? Ebenso geht es aber bei den andern, wenn die verständige Einsicht überhaupt einmal in Bewegung gesetzt ist. Doch kennen wenigstens wird er sie und wissen, wieviel er von ihnen zu entnehmen hat; vielleicht wird er auch einmal unter Umständen nach ihnen wirksam sein. Sobald er aber zu höheren Principien und andern Massstäben gelangt ist, wird er nach jenen handeln; er wird z. B. die Besonnenheit nicht in jenes Maass setzen, sondern sich überhaupt soviel als möglich absondern und überhaupt nicht das Leben des guten Menschen leben, welches die bürgerliche Tugend erheischt, sondern dieses verlassen und ein anderes wählen, das der Götter; denn diesen, nicht guten Menschen sollen wir ähnlich werden. Die Verähnlichung mit diesen ist von der Art, wie eine Copie einer Copie ähnlich gemacht ist, beide nach demselben Original; erstere dagegen einem andern, dem Original und Musterbilde.

DRITTES BUCH.

Ueber die Dialektik.

1. Welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns dorthin empor, wohin wir reisen müssen? Wohin wir gehen müssen, nämlich zum Guten und ersten Princip, das möge als ausgemacht und des weiteren erörtert gelten. Auch das, wodurch dies gezeigt wurde, war ja eine Hinaufführung. Wer aber muss derjenige sein, der hinaufgeführt werden soll? Doch wohl mit Plato derjenige, welcher alles oder das meiste geschaut hat, der bei dem erstmaligen Werden einging in den Erzeugungskeim des zukünftigen Philosophen oder Musikers oder Liebhabers. Wer also seiner Natur nach ein Philosoph und ein Musiker und ein Liebhaber ist, der soll emporgeführt werden. Welches ist nun die Art und Weise? Etwa ein und dieselbe für diese alle, oder für jeden einzelnen eine besondere? Es giebt nun einen zwiefachen Weg für alle, welche hinaufsteigen oder hinaufgestiegen sind; der erstere geht von dem Unteren aus, der zweite ist für diejenigen, welche wenn sie bereits im Intelligiblen angelangt sind und daselbst gleichsam festen Fuss gefasst haben, nun dorthin reisen müssen, bis sie zum äussersten Ende des Orts gelangen, welches eben das Ziel der Reise ausmacht, sobald einer auf der Höhe des Intelligiblen angekommen ist. Doch lassen wir diesen letztern Weg vorläufig auf sich beruhen und versuchen wir zuvor über die Hinaufführung zu sprechen. Zuerst müssen wir diese Männer sondern, indem wir bei dem Musiker anfangen und seine natürliche Beschaffenheit angeben. Man muss nun wohl annehmen, dass er leicht erregbar und von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, aber nicht recht im Stande sei sich durch sich selbst zu bewegen, sondern bereit in Folge der ihn treffenden äussern Eindrücke; wie die Furchtsamen bei einem Geräusch, so sei auch dieser bereit bei den Tönen und dem ihnen innewohnenden Schönen, indem er stets das Unharmonische und Dissonirende im Gesange flieht, dagegen das Rhythmische und Wohlgefällige aufsucht. Nach diesen sinnlich wahrnehmbaren Tönen also und Rhythmen und Figuren muss man ihn führen. Indem man die Materie von dem absondert, woran die Analogien und Begriffe haften, muss man ihn zu der an ihnen erscheinenden Schönheit führen und ihn lehren, dass der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe jenes war: die intelligible Harmonie und das in dieser erscheinende Schöne und überhaupt das Schöne, nicht bloss das Schö-

ne in einer bestimmten Gestaltung, und muss ihm die Lehren der Philosophie beibringen. Von diesen aus muss man ihn zum Glauben an das führen, was ihm unbekannt ist, trotzdem er es besitzt. Welches die betreffenden Lehren sind, davon später.

2. Der Liebende, in dessen Zustand auch der Musiker übergehen kann, um nach diesem Uebergange darin zu verharren oder daran vorbeizugehen, erinnert sich wohl bis zu einem gewissen Grade der Schönheit, aber getrennt von ihr kann er sie nicht erkennen, sondern getroffen von dem sichtbaren Schönen geräth er über dasselbe in Entzücken. Man muss ihn nun lehren, nicht an einem Gegenstand ausschliesslich in seinem Entzücken haften zu bleiben, sondern durch den Begriff an alle Gegenstände führen, indem man ihm in allen das Identische zeigt, und ihm sagen, dass es von den Gegenständen verschieden ist, dass es anderswoher kommt und an andern sich in höherem Maasse findet, indem man ihm z. B. schöne Lebensweisen und schöne Gesetze zeigt — denn bei dem Unkörperlichen gewöhnt man sich an das rein Liebenswürdige — ferner dass es in den Künsten, Wissenschaften und Tugenden sich findet. Dann muss man es zu einer Einheit zusammenfassen und lehren, auf welche Weise es mitgetheilt wird. Von den Tugenden aber muss man dann weiter aufsteigen zum Geist, zum Seienden, und von da den höhern Weg betreten.

3. Der Philosoph ist seiner Natur nach bereit und gleichsam beflügelt und bedarf nicht der Trennung wie jene anderen, da er zu dem Höhern emporstrebt; er ist höchstens um einen Führer in Verlegenheit. Man muss ihm also den Weg zeigen und ihn [aus der Ungewissheit] lösen, da er es ja seiner Natur nach selbst will und schon längst gelöst ist. So muss man ihm denn die Mathematik geben, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne — er wird sie auch, da er lernbegierig ist, leicht aufnehmen — und da er von Natur tugendhaft ist, so muss man ihn bis zur Vollendung der Tugenden führen und nach der Mathematik ihm die Lehren der Dialektik mittheilen, ihn überhaupt zum Dialektiker machen.

4. Was ist nun die Dialektik, die man auch zu dem Früheren hinzufügen muss? Es ist das Vermögen und die Fertigkeit begrifflich über jedes Einzelne zu sprechen: was das Einzelne ist, worin es sich von anderen unterscheidet und welches das Gemeinsame ist. Dazu gehört auch, wo jedes Einzelne ist, ob es eine Wesenheit ist, wievielerlei Seiendes und umgekehrt

Nichtseiendes, von dem Seienden verschiedenes es giebt. Sie spricht auch vom Guten und Nichtguten und was zum Gegentheil gehört, ferner was das Ewige und Nichtewige ist, natürlich über alles nach wissenschaftlicher Erkenntniss, nicht nach blosser Meinung. Nachdem sie dem Umherschweifen im Sinnlichen Einhalt gethan, führt sie mitten in das Intelligible hinein nnd treibt hier ihr Geschäft, indem sie die Lüge beseitigt, die Seele in dem sogenannten Gefilde der Wahrheit weidet, indem sie sich der platonischen Eintheilung bedient zur Unterscheidung der Ideen, zur Bestimmung des an sich Seienden, der ersten Arten, und das von diesem Abgeleitete vernunftgemäss verbindet, bis sie den Kreis des Intelligiblen durchlaufen, und dann wieder auf analytischem Wege zum Ausgangspunkte zurückkommt. Dann verhält sie sich ruhig, wenigstens soweit es das dortige angeht ruhig, und ohne sich in ihrer Concentration weiter zu zerstreuen betrachtet sie die logische Lehre von den Prämissen und Schlüssen, indem sie dieselbe gleichsam wie die Fertigkeit des Schreibens einer andern Kunst überweist. Einiges davon freilich hält sie für nothwendig und für eine Vorstufe der Kunst, sie sichtet es aber wie auch alles andere, hält einiges davon für nützlich, anderes für überflüssig und der sich damit befassenden Methode zugehörig.

5. Aber woher schöpft diese Wissenschaft ihre Principien? Die Vernunft giebt klare und deutliche Principien, wenn eine Seele sie nur zu fassen vermöchte; dann setzt und fasst sie im weitern Verlaufe zusammen, bis sie zur vollendeten Vernunft gelangt ist. 'Denn diese ist', sagt er, 'das Reinste der Vernunft und des Denkens.' Sie muss nun als die werthvollste unserer Fähigkeiten auch hinsichtlich des Seienden das Werthvollste sein, Denken hinsichtlich des Seienden, Vernunft hinsichtlich des jenseits des Seins Liegenden. Was ist nun die Philosophie? Das Werthvollste. Ist Philosophie und Dialektik dasselbe? Nein, sie ist der eigentlich werthvolle Theil der Philosophie; denn man darf nicht glauben, dass sie nur ein Werkzeug der Philosophie sei; denn es sind nicht leere Theoreme und Regeln, sondern sie befasst sich mit den Dingen und hat gleichsam als Material das Seiende; methodisch freilich gelangt sie dahin, sie die mit den Theoremen zugleich auch die Dinge hat; die Lüge und den Trugschluss kennt sie zufällig, wenn ein anderer sie zur Anwendung bringt, indem sie die Lüge dem in ihr befindlichen Wesen als fremd ansieht und, falls jemand sie an sie heranbringt, erkennt, dass sie gegen den Kanon des Wahren verstösst. Die Prämisse ist kein

Gegenstand ihres Wissens — denn es sind Buchstaben — da sie aber das Wahre kennt, so weiss sie was man Prämisse nennt; und überhaupt kennt sie die Bewegungen der Seele, was diese behauptet [in den Prämissen] und was sie erweist [im Schlusssatz], und ob sie das erweist was sie behauptet oder ein anderes, und ob dies etwas anderes ist oder dasselbe als was ihr zugebracht wird, indem sie nach Art der sinnlichen Wahrnehmung herantritt; das genauere Reden aber überlässt sie einer andern Wissenschaft, die es liebt.

6. Sie ist also der eigentlich werthvolle Theil — denn die Philosophie hat auch noch andere Theile; denn auch über die Natur stellt sie Betrachtungen an, mit Hülfe der Dialektik, wie etwa die Arithmetik eine Hülfswissenschaft ist für die andern Künste; jedoch wird diese Hülfe vonseiten der Dialektik mehr aus der Nähe geholt. Desgleichen stellt sie von da aus auch Betrachtungen über die Sitten an, indem sie die Fähigkeiten hinzuthut und die Uebungen, aus denen die Fähigkeiten hervorgehen. Es haben aber die intellectuellen Fähigkeiten das von dorther Ueberkommene bereits als ihr Eigenthum; denn das meiste ist mit Materie verbunden; und die übrigen Tugenden haben die Ueberlegungen bei den einzelnen Affecten und Handlungen, die Einsicht aber ist eine Ueberlegung im grossen und mehr ein Allgemeines, ob sie sich gegenseitig entsprechen, ob man jetzt innehalten solle oder ein andermal, oder ob überhaupt etwas anderes besser sei; die Dialektik aber und die Weisheit führen dazu in allgemeiner und immaterieller Weise alles zum Bedarf der Einsicht herbei. Ist aber auch das Niedere möglich ohne Dialektik und Weisheit? Nur unvollkommen und mangelhaft. Kann man aber ohne dieses ein Weiser und Dialektiker sein? Schwerlich, sondern entweder geht es voraus oder es wird zugleich mit vermehrt. Und vielleicht hat jemand natürliche Tugenden, aus denen nach Hinzutritt der Weisheit vollkommene hervorgehen. Nach den natürlichen also kommt die Weisheit, dann vollendet sie die Sitten. Oder wenn die natürlichen vorhanden sind, vermehren und vollenden sich beide zugleich mit, oder voraufgehend vollendet die eine die andere. Denn überhaupt hat die natürliche Tugend ein unvollkommenes Auge und eine unvollkommene Sittlichkeit, und die Principien, von denen her wir sie haben, sind für beide das meiste.

VIERTES BUCH.

Ueber die Glückseligkeit.

1. Werden wir 'wohl leben' und 'glücklich sein' für dasselbe erklären und auch den andern lebenden Wesen daran Antheil gewähren? Denn wenn es ihnen vergönnt ist ihrer Natur gemäss unbehindert zu leben, was hindert uns zu sagen, dass auch jene im Zustande des Wohllebens sich befinden? Denn mag einer das Wohlleben in das sinnliche Behagen setzen oder in die Vollendung einer eigenthümlichen Thätigkeit, in beiden Fällen wird es auch für die lebenden Wesen vorhanden sein. Denn das sinnliche Behagen wie das Ausüben einer naturgemässen Thätigkeit dürfte für sie doch möglich sein. So geniessen z. B. die musikalischen unter den Thieren vorzüglich dann ein sinnliches Behagen, wenn sie singen wie es ihnen von Natur verliehen, und in dieser Hinsicht führen sie ein für sie begehrenswerthes Leben. Jedoch auch wenn wir das Glücklichsein als ein Ziel setzen, welches das letzte des natürlichen Begehrens ist, so können wir selbst dann ihnen das Glücklichsein zuertheilen, wenn sie zu dem Letzten gekommen sind und nun die Natur in ihnen stille steht, nachdem sie ihr eigenes Leben ganz durchlaufen und von Anfang bis Ende erfüllt hat. Wenn aber jemand darüber unwillig ist, dass wir den Genuss der Glückseligkeit auch auf die andern lebenden Wesen übertragen — denn auf diese Weise müssten wir es auch den unansehnlichsten unter ihnen zugestehen, selbst den Pflanzen, die doch auch leben und ein bis zu einem Ziel sich entwickelndes Leben haben — sollte ein solcher nicht ungereimt erscheinen, wenn er den andern Geschöpfen das Wohlleben deshalb abspricht, weil sie ihm nicht viel werth zu sein scheinen? Den Pflanzen aber ist er nicht genöthigt einzuräumen was er den andern Geschöpfen allen einräumt, weil sie keine Empfindung besitzen. Doch könnte man es vielleicht auch den Pflanzen zuschreiben, wenn überhaupt das Leben; denn dies muss entweder Wohlleben sein oder das Gegentheil, wie denn auch bei den Pflanzen eine angenehme Empfindung stattfindet oder nicht, ein Fruchttragen oder nicht tragen. Wenn nun aber Lust das Ziel ist und hierin das Wohlleben besteht, so ist es ungereimt den andern Geschöpfen das Wohlleben abzusprechen; desgleichen wenn es Leidenschaftslosigkeit wäre,

oder wenn man sagen wollte, wohl leben heisse 'der Natur gemäss leben'.

2. Diejenigen indessen, die es den Pflanzen nicht zugestehen, weil sie keine Empfindung haben, können es am Ende auch nicht mehr allen Thieren zugestehen. Denn wenn sie unter 'Empfindung-haben' verstehen, dass die Affection ins Bewusstsein tritt, so muss die Affection selbst gut sein bevor sie ins Bewusstsein tritt, wie z. B. auch der naturgemässe Zustand vorhanden ist, selbst wenn er unbewusst bleibt und ebenso das dem betreffenden Wesen Eigenthümliche, auch wenn dieses nicht erkennt, dass es eigenthümlich ist; daher befindet sich, wenn dies oder jenes gut und vorhanden ist, dasjenige welches es hat bereits wohl. Wozu also braucht man noch die Empfindung hinzuzunehmen? Sie müssten denn nicht in die eintretende Affection oder den Zustand das Gute setzen, sondern in die Erkenntniss oder die Empfindung. Aber so werden sie ja die Empfindung selbst das Gute nennen und die Bethätigung des Empfindungs-Lebens, so dass es für die Wesen vorhanden ist, gleichviel was sie wahrnehmen. Bezeichnen sie aber das Gute als aus beiden bestehend, etwa als die Empfindung von dem und dem, wie nennen sie, da jedes von beiden indifferent ist, das aus beiden Bestehende gut? Wenn sie aber die Affection gut nennen und den besondern Zustand, in dem jemand das Gute als sein Besitzthum erkennt, glücklich leben, so muss man sie fragen, ob jemand in der Erkenntniss des vorhandenen Besitzes glücklich lebt, oder ob er erkennen muss, nicht bloss dass es angenehm sondern dass dies das Gute ist. Aber wenn er erkennt, dass dies das Gute ist, so ist dies bereits nicht mehr das Werk der Empfindung sondern einer anderen höheren Kraft als die Empfindung. Nicht also diejenigen, welche Lust empfinden, werden glücklich leben, sondern derjenige, der zu erkennen vermag, dass das Gute Lust ist. So wird denn die Ursache des glücklichen Lebens nicht die Lust sein sondern das Urtheilsvermögen, dass die Lust etwas Gutes sei. Und das Urtheilende ist etwas Höheres als das Gewahrwerden nach Affection: denn es ist Begriff oder Geist; die Lust aber ist Affection; nirgends aber steht das Begrifflose höher als der Begriff. Wie wird nun der Begriff sich selbst aufgebend etwas anderes in der entgegengesetzten Art Liegendes für besser ansehen als sich selbst? So scheinen denn diejenigen, welche den Pflanzen die Empfindung absprechen und der besondern Empfindung das 'glücklich' beilegen, garnicht zu wissen, dass sie

etwas Höheres in dem 'glücklich leben' suchen und in ein deutlicheres, bewusstes Leben das Bessere setzen. Und diejenigen, die es in ein vernünftiges Leben setzen, nicht in das Leben schlechthin, selbst nicht wenn es Empfindungs-Leben wäre, dürften vielleicht das Richtige sagen. Warum sie es aber so definiren und den vernunftbegabten Wesen allein das Glücklichsein beilegen, darnach ziemt es sie zu fragen: 'Nehmt ihr etwa das Vernünftige hinzu, weil die Vernunft gewandter ist und leicht die ersten natürlichen Bedürfnisse aufspüren und sich verschaffen kann, oder auch dann wenn es nicht im Stande wäre sie aufzuspüren und zu erlangen? Wenn deshalb weil sie mehr im Stande ist sie aufzufinden, dann wird auch den Wesen, die keine Vernunft haben, wenn sie ohne Vernunft von Natur die ersten natürlichen Bedürfnisse erreichen, das Glücklichsein zukommen und die Vernunft würde zur Dienerin werden und nicht um ihrer selbst willen zu erstreben sein, ebensowenig ihre Vollendung, die wir als Tugend bezeichnen. Sagt ihr aber, dass sie nicht der ersten natürlichen Bedürfnisse halber werthvoll, sondern um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei, so müsst ihr sagen, welches sonst ihr Werk und welches ihre Natur ist und was sie vollendet macht.' Denn vollendet darf nicht die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr sie machen, sondern ihre Vollendung muss in etwas anderem bestehen, sie muss eine andere Natur haben, sie darf nicht zu jenen ersten natürlichen Bedürfnissen gehören noch zu den Quellen dieser Bedürfnisse und überhaupt nicht zu dieser Gattung, sondern sie muss etwas Besseres als dieses sein; oder sie werden, glaub' ich, nicht sagen können, wie ihr der hohe Werth zukomme. Doch man lasse sie, bis sie eine höhere Natur der Dinge, worauf sie sich für jetzt beschränken, gefunden haben, auf dem eingenommenen Standpunkt beharren, sie die nicht anzugeben wissen, was glücklich leben heisst und wie es denjenigen Wesen zukommt, die es erlangen können.

3. Wir aber wollen vom Anfang an sagen, was nach unserer Meinung das Glücklichsein ist. Da wir nun das 'Glücklichsein' in das 'Leben' setzten, so würden wir, wenn wir 'Leben' und 'Glück' gleichbedeutend nähmen, zugestehen, dass alle lebenden Wesen des Glücks fähig seien, dass aber in Wirklichkeit diejenigen glücklich lebten, denen jenes Ein und dasselbe zukäme, dessen alle lebenden Wesen von Natur fähig seien, und würden nicht dem Vernünftigen diese Möglichkeit beilegen, dem Unvernünftigen dagegen nicht; denn Leben würde das

Gemeinsame sein, was eben desselben zum Glücklichsein fähig wäre, wenn nämlich in einem gewissen Leben das Glücklichsein enthalten wäre. Daher haben, glaube ich, auch diejenigen, welche das Glücklichsein in ein vernünftiges Leben, nicht in das Leben schlechtweg setzen, nicht gewusst, dass sie das Glücklichsein auch nicht als Leben auffassen. Als Qualität nämlich mussten sie die vernünftige Kraft, durch welche die Glückseligkeit besteht, bezeichnen. Aber das Subject ist für sie 'vernünftiges Leben'; denn in diesem Ganzen besteht die Glückseligkeit, folglich in einer andern Art von Leben. Dies verstehe ich nicht als etwa der Vernunft entgegengesetzt, sondern nach unserer Sprechweise als das Frühere, jenes aber als das Spätere. Da also der Ausdruck 'Leben' vielfach angewandt wird und es ja nach erster, zweiter u. s. w. Stufe verschieden ist und 'leben' bei gleichem Laut verschiedenes bedeutet (anderes bei der Pflanze, anderes beim Thier) und diese Bedeutungen sich durch Deutlichkeit und Undeutlichkeit unterscheiden, so ist dies in entsprechender Weise auch bei dem Ausdruck 'gut' der Fall. Und wenn das eine wie ein Bild des andern erscheint, so offenbar auch das 'gut' wie ein Bild des 'gut.' Wenn aber das Glücklichsein dem zukommt, dem das Leben in höherem Grade zukommt, das heisst dem es im Leben an nichts fehlt, so würde das Glücklichsein allein dem zukommen, der in hohem Grade lebt; denn diesem kommt das Beste zu, wenn anders im Seienden das Beste, das wirkliche und vollendete Leben ist; denn so wird das Gute weder etwas Zugeführtes sein noch wird etwas anderes, von anderswoher Kommendes dem Subject zum Gutsein behülflich sein. Denn was sollte wohl zum vollkommenen Leben noch hinzukommen, damit es das beste sei? Nennt jemand die Natur des Guten, so ist das zwar unsere Lehre, aber nicht die Ursache sondern das Immanente suchen wir. Dass aber das vollkommene Leben, das wahrhafte und wirkliche, in jener intelligiblen Natur liegt, sowie dass alles andere Leben unvollkommen, nur ein Schattenbild des Lebens ist, nicht vollendet, nicht rein, nicht mehr Leben als das Gegentheil, das ist oft gesagt. Auch jetzt soll in der Kürze gesagt werden, dass solange alles Lebendige aus einem Princip herrührt, das andere aber nicht in demselben Masse lebt, nothwendig das Princip das erste und vollkommenste Leben sein muss.

4. Wenn also der Mensch darnach angethan ist das vollkommene Leben zu haben, so ist auch der Mensch, der dieses

Leben hat, glückselig; wenn nicht, so müsste man den Göttern die Glückseligkeit beilegen, wenn sich bei ihnen allein ein derartiges Leben findet. Da wir nun aber behaupten, dass auch unter den Menschen diese Glückseligkeit sich findet, so ist zu untersuchen, wie dies geschieht. Ich sage so: dass der Mensch vollkommenes Leben hat, da er ja nicht bloss das Empfindungs-Leben sondern auch vernünftiges Denken und wahrhafte Intelligenz besitzt, ist auch anderweitig klar. Aber hat er etwa als ein anderer dies als ein anderes? Nun, es giebt wohl überhaupt keinen Menschen, der dies nicht der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach hätte, den wir ja dann eben glückselig nennen. Aber werden wir sagen, dass diese vollendete Art des Lebens in ihm wie ein Theil von ihm sei? Doch wohl, dass die übrigen Menschen, die es der Möglichkeit nach haben, dies als einen Theil haben, derjenige aber vielmehr glückselig ist, der dies auch in Wirklichkeit ist und sich zu dem Sein desselben umgewandelt hat; dass ihn aber das andere vielmehr wie eine Hülle umgebe, was man auch wohl nicht als Theile von ihm bezeichnen darf, da es ihn ohne seinen Willen umgiebt; es würde zu ihm gehören, wenn es mit ihm nach seinem Willen verbunden wäre. Was ist nun diesem eigentlich das Gute? Doch wohl Er sich selbst durch das was er hat; das Jenseitige aber ist der Grund des in ihm vorhandenen und zwar ist es in anderer Weise gut, in anderer Weise in ihm vorhanden. Ein Beweis dafür, dass dem so ist, liegt in dem Umstand, dass der so beschaffene Mensch nichts anderes sucht. Denn was sollte er auch suchen? Von dem Schlechteren doch wohl nichts, mit dem Besten aber ist er vereint. Selbst genug ist sich also das Leben dessen, der so Leben hat. Und wenn er tugendhaft ist, so ist er sich selbst genug zur Glückseligkeit und zum Besitz des Guten; denn es giebt kein Gutes, das er nicht hätte. Vielmehr was er sucht, sucht er als nothwendig und nicht für sich, sondern für etwas von dem Seinigen, nämlich für den mit ihm verbundenen Leib, und wenn auch für einen lebendigen Leib, doch für einen Leib, der sein eigenes Leben hat, nicht das des also beschaffenen Menschen. Und er weiss dies und giebt, was er giebt, ohne von seinem Leben etwas wegzunehmen. Demnach wird er auch bei widrigen Geschicken in seiner Glückseligkeit nicht beeinträchtigt; denn auch so bleibt sein derartiges Leben; und wenn seine Hausgenossen und Freunde sterben, so weiss er, was der Tod ist; es wissens auch die, welche ihn erleiden, falls sie tugendhaft sind. Aber

wenn auch Hausgenossen und Verwandte durch dieses Leid ihn betrüben, so betrüben sie doch nicht ihn, sondern den unvernünftigen Theil in ihm, dessen Trauer er nicht als die seinige aufnehmen wird.

5. Wie aber stehts mit Schmerzen und Krankheiten und was ihn sonst hindert thätig zu sein? Ja wenn er nicht einmal Bewusstsein von sich hat? Denn möglich wäre dies in Folge von Gift und gewissen Krankheiten. Wie könnte man bei allem diesen von glücklich leben und Glückseligkeit reden? Denn Armuth und Ruhmlosigkeit wollen wir bei Seite lassen. Gleichwohl möchte jemand mit Rücksicht darauf und namentlich auf die vielbesprochenen Unglücksfälle des Priamos uns entgegentreten. Denn wenn er dieses auch ertrage und mit Leichtigkeit ertrage, so sei es doch für ihn nicht ein Gewolltes, das glückselige Leben aber müsse ein Gewolltes sein; auch sei ja dies nicht der Tugendhafte, eine so beschaffene Seele, indem die Natur des Leibes mit zu seinem Wesen gezählt werde. Leicht könnte sich jemand zu dieser Annahme bekennen, solange die Leiden des Leibes auch über ihn kommen und damit hinwiederum Neigungen und Abneigungen in ihm entstehen. Allerdings wenn die Lust mit zu einem glücklichen Leben gerechnet wird, wie soll dann der Tugendhafte, der Trauer empfindet in Unglück und Schmerzen, glückselig sein? Götter erfreuen sich wohl eines solchen glückseligen, selbstgenugsamen Zustandes, für Menschen aber, die einen Zusatz vom Schlechteren empfangen haben, muss man das Glück in ihrem gesammten Verhältnisse suchen, nicht in einem Theile; denn wenn es mit dem einen Theil schlecht steht, dürfte nothwendig auch der andere in seinem Bereich behindert werden, weil es auch mit dem andern in seinem Bereiche nicht gut steht. Oder man muss den Leib und die leibliche Empfindung abreissen und so in dem Selbstgenugsamen das Glücklichsein suchen.

6. Wenn nun unsere Darlegung die Glückseligkeit in das Freisein von Schmerz, Krankheit, Unglück und grossen Unfällen gesetzt hätte, so könnte im entgegengesetzten Falle niemand glücklich sein; wenn dieses aber vielmehr beruht auf dem Besitz des wahrhaft Guten, warum soll man dies bei Seite lassend und auf das Nebensächliche blickend der Ansicht sein, der Glückliche suche das andere, was nicht mit zur Glückseligkeit gezählt worden? Denn wäre es ein Zusammenhäufen von Gutem und Nothwendigem oder auch nicht Nothwendigem, was aber gleichfalls gut genannt würde, so müsste

man sich auch dieses zu verschaffen suchen; wenn aber das Ziel eines und nicht vieles sein muss — denn sonst würde man ja nicht das Ziel sondern Ziele suchen — muss man allein das nehmen, was das Höchste und Werthvollste und was die Seele in ihr Innerstes aufzunehmen strebt. Jenes Suchen und Wünschen geht nicht dahin, hiervon frei zu sein; denn dies flieht das vernünftige Denken nicht in Folge seiner eigenen Natur, sondern weist es bloss zurück, wenn es vorhanden, oder sucht es sich umgekehrt auch zu verschaffen; sondern dieses Streben geht vielmehr auf ein Höheres: ist es in diesem, so ist es erfüllt und steht still, und dies ist das in Wahrheit wünschenswerthe Leben. Nach dem Vorhandensein des Nothwendigen aber findet wohl kein eigentliches Wollen statt d. h. Wollen in seinem strengen Sinne genommen und nicht nach einem missbräuchlichen Sprachgebrauch, da wir ja auch das Vorhandensein von derartigem nicht verschmähen. Vermeiden wir doch überhaupt das Schlechte, und doch ist ein solches Vermeiden kein Gegenstand unseres Wollens; vielmehr wird es das Verlangen sein, ein solches Vermeiden garnicht nöthig zu haben. Dies bezeugen auch die Dinge selbst, wenn sie vorhanden sind, z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit. Denn was ist daran verlockend? Wenigstens wird die Gesundheit verachtet, wenn sie vorhanden ist, ebenso die Schmerzlosigkeit. Was aber, wenn es vorhanden, nichts Verlockendes hat und zur Glückseligkeit nichts hinzusetzt, wenn es aber fehlt wegen der Anwesenheit des schmerzlichen Gegentheils gesucht wird, das wird man vernünftigerweise etwas Nothwendiges, nicht etwas Gutes nennen. Auch darf man es gewiss nicht mit zum Ziele rechnen, sondern selbst wenn es fehlt und das Gegentheil vorhanden ist, muss man das Ziel unversehrt im Auge behalten.

7. Warum will nun der Glückliche, dass dieses vorhanden sei und weshalb stösst er das Gegentheil von sich? Wir werden etwa sagen, nicht weil es zum Glücklichsein, wohl aber weil es zum Sein einen Theil beiträgt; das Gegentheil aber weil es zum Nichtsein führt oder durch seine Gegenwart das Ziel verrückt, nicht als ob es das Ziel aufhöbe, sondern weil, wer das Beste hat, es allein haben will, nicht etwas anderes was durch seine Gegenwart jenes zwar nicht aufhebt, aber doch neben jenem sich behauptet. Keineswegs aber wird, wenn der Glückliche etwas nicht will, durch das Vorhandensein dieses schon etwas von der Glückseligkeit weggenommen; denn sonst würde jeden Tag etwas von der Glückseligkeit

sich ändern oder ausfallen, z. B. wenn er ein Kind verliert oder sonst etwas von seinen Besitzthümern. Und so giebt es Unzähliges, was nicht seiner Erwartung gemäss verläuft, ohne jedoch ihn von dem ihm gegenwärtigen Ziel zu verrücken. Aber das Grosse, sagt man, nicht das erste beste! Was aber wäre von den menschlichen Dingen so gross, dass es von dem nicht verachtet würde, der emporgestigen ist zu dem, was höher ist als alles dieses, der an nichts hier unten mehr gebunden ist? Denn warum sollte er, der Glücksgüter, wie beschaffen sie auch immer sein mögen, für nichts Grosses hält, als Königreiche, Herrschaften über Städte und Völker, Colonisationen und Gründungen von Städten, selbst nicht wenn sie von ihm ausgehen: warum sollte er den Verlust von Herrschaften und die Zerstörung seiner Vaterstadt für etwas Grosses halten? Wenn er es gar für ein grosses Uebel oder überhaupt nur für ein Uebel hält, so würde er lächerlich sein mit seiner Lehre und nicht mehr tugendhaft, falls er Holz und Steine und, beim Zeus, den Tod von vergänglichen Dingen für etwas Grosses hält, während ihm doch in Betreff des Todes die Lehre gegenwärtig sein müsste, dass er besser sei als das Leben im Leibe. Und wenn er selbst geopfert würde, wird er den Tod für ein Uebel erachten, weil er an Altären stirbt? Und wenn er nicht begraben wird, sein Leib verwest überall, mag er über die Erde oder unter die Erde gelegt sein. Wenn aber, weil er nicht mit grossem Aufwand sondern prunklos begraben wird, ohne ein hohes Denkmal zu erhalten: o über seinen kleinlichen Sinn! Aber wenn er als Gefangener weggeführt wird: nun, der Ausweg steht dir offen, wenn es dir nicht vergönnt ist glücklich zu sein. Wenn die Seinigen in Gefangenschaft gerathen, Schwiegertöchter und Töchter etwa fortgeschleppt werden — wie nun, werden wir sagen, wenn er stürbe, ohne etwas dergleichen gesehen zu haben? Würde er etwa bei seinem Hingange der Ansicht sein, dass dergleichen garnicht möglich sei? Dann würde er ein Thor sein. Wird er also nicht der Ansicht sein, dass die Seinigen solchem Unglück anheimfallen können? Würde er etwa wegen seiner Ansicht von dieser Möglichkeit nicht glücklich sein? Gewiss ist er auch bei einer solchen Ansicht glücklich, folglich auch, wenn es geschieht. Denn er wird in Erwägung ziehen, dass die Natur dieses Weltalls dergleichen mit sich bringe und dass man da nachgeben müsse. Vielen wird es ja sogar in der Gefangenschaft besser gehen. Und es steht bei ihnen, dem Druck zu ent-

gehen. Oder wenn sie bleiben, so bleiben sie entweder mit gutem Grund und es ist für sie nichts Schlimmes, oder wenn sie unvernünftigerweise bleiben wo sie nicht bleiben sollten, so sind sie selbst Schuld daran. Er wird aber doch nicht wegen des Unverstandes anderer, die seine Verwandten sind, in übler Lage sein und sich von Glück und Unglück anderer abhängig machen.

8. Seine Schmerzen anlangend so wird er sie, wenn sie heftig sind, tragen solange er sie tragen kann; überwältigen sie ihn, so werden sie ihn hinaustragen und er wird in seinem Schmerze nicht bejammernswerth sein, sondern sein Licht im Innern wird sein wie das Licht auf dem Leuchtthurm, wenn es auch aussen heftig wehet, in gewaltigem Tosen des Sturms und im Ungewitter. Aber wenn er das Bewusstsein verliert oder der Schmerz zu solcher Höhe sich ausdehnt, dass er ihn gleichwohl trotz seiner Höhe nicht tödtet? Wenn er sich ausdehnt, wird er überlegen was zu thun sei; denn hierbei ist ihm das freie Handeln nicht genommen. Man muss aber wissen, dass nicht alles, wie es den andern erscheint, ebenso dem Tugendhaften erscheinen wird, und dass nicht alles bis ins Innere dringt, so unter anderm auch nicht das Schmerzliche und Traurige, zumal wenn das Schmerzliche andere betrifft; denn das würde eine Schwäche unserer Seele sein. Dies bezeugt auch der Umstand, dass wir es für einen Vortheil halten, wenn es uns verborgen bleibt, dass wir es für einen Vortheil halten, wenn es nach unserem Tod geschieht, dass wir nicht sowohl darauf achten, dass jener als dass wir selbst nicht betrübt werden. Da haben wir denn schon eine Schwäche unserer Seele, die man beseitigen muss statt ihr nachzugeben und sich vor möglichem Unglück zu fürchten. Falls aber jemand sagt, es sei dies unsere Natur, über die Unglücksfälle der Unsrigen Schmerz zu empfinden, so möge er erkennen, dass nicht alle Naturen so sind und dass es die Aufgabe der Tugend ist, das Gemeinsame der Natur zum Bessern und Schönern zu führen der Menge zum Trotz; es ist aber schöner, demjenigen nicht nachzugeben, was für die gemeine Natur als furchtbar gilt. Denn nicht wie ein Idiot sondern wie ein grosser Athlet muss man dastehen und die Schläge des Schicksals abwehren, indem man erkennt, dass einer gewissen Natur das nicht zusagt, für die eigene Natur aber zu ertragen sei, nicht als etwas Furchtbares sondern für Kinder Schreckhaftes. Das also wollte er. Auch gegen das, was er nicht will, hat er, falls es ein-

tritt, Tugend, welche die Seele für Erregung und Affectionen schwer zugänglich macht.

9. Aber wenn er bewusstlos ist, getaucht in Krankheiten und Zauberkünste? Nun, wenn man ihn nur tugendhaft sein lässt in diesem Zustande, wo er gleichsam im Schlaf gebettet ist, was hindert ihn dann glücklich zu sein? Auch im Schlaf spricht man ihm ja die Glückseligkeit nicht ab und man bringt diese Zeit nicht in Anschlag um zu sagen, er sei nicht sein ganzes Leben lang glücklich; betrachten sie ihn nicht als einen Tugendhaften, dann sprechen sie eben nicht mehr von dem Tugendhaften. Wir aber haben es mit dem Tugendhaften zu thun und untersuchen, ob er glücklich ist solange er tugendhaft ist. Zugegeben indes, er sei tugendhaft, sagen sie; aber ohne Bewusstsein und eine der Tugend gemässe Thätigkeit: wie sollte er wohl glücklich sein? Nun, auch wenn er ohne Bewusstsein gesund ist, ist er nichtsdestoweniger gesund, und wenn ohne Bewusstsein schön, nichtsdestoweniger schön; wenn er nun ohne es zu wissen ein Weiser wäre, sollte er deshalb weniger weise sein? Es müsste denn jemand sagen, dass bei der Weisheit Empfindung und Bewusstsein vorhanden sein müssen, denn in der sich bethätigenden Weisheit sei ja gerade die Glückseligkeit enthalten. Wenn das Denken und die Weisheit etwas fremd Dazugekommenes wäre, so hätte dieser Einwand vielleicht seine Berechtigung. Wenn aber die Daseinsform [Hypostase] der Weisheit in einer Wesenheit oder vielmehr in der Wesenheit besteht, diese Wesenheit aber in dem Ruhenden, überhaupt dem Bewusstlosen nicht verloren gegangen und vielmehr die wirkliche Thätigkeit der Wesenheit in ihm vorhanden ist und zwar eine solche schlaflose Thätigkeit, so muss wohl alsdann auch der Tugendhafte als solcher sich bethätigen. Diese Thätigkeit bleibt aber nicht seinem ganzen Selbst sondern nur einem Theile von ihm verborgen; wie ja auch, wenn die vegetative Thätigkeit wirksam wird, die Wahrnehmung dieser Thätigkeit durch das Empfindungsvermögen nicht auf den übrigen Menschen übergeht. Und wenn jene vegetative Thätigkeit wir selbst wären, so würden wir die Wirkenden sein; nun aber sind wir das nicht, sondern die Thätigkeit des geistigen Theils, so dass, wenn jenes thätig, auch wir wohl thätig sind.

10. Vielleicht aber bleibt sie verborgen, weil sie nichts mit irgend einem sinnlich Wahrnehmbaren zu thun hat; denn durch die sinnliche Wahrnehmung muss sie wie durch ein

Medium darauf wirken und sich damit befassen. Aber der Geist selbst, weshalb soll er nicht thätig sein, desgleichen die ihn umgebende Seele, die über der Empfindung und überhaupt der Wahrnehmung steht? Denn das, was höher ist als die Wahrnehmung, muss Thätigkeit sein, wenn anders Denken und Sein dasselbe ist. Und die Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich umbiegt und das, was nach dem Leben der Seele thätig ist, gleichsam zurückgeworfen ist, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild. Wie nun hierbei, wenn der Spiegel vorhanden war, das Bild entstand, wenn er aber nicht vorhanden war oder nicht diese Stellung hatte, doch die Thätigkeit vorhanden ist, der das Bild angehören muss: so werden auch in der Seele, wenn jenes Analogon in uns, in welchem die Bilder der Reflexion und des Geistes sich spiegeln, diese gesehen und gleichsam sinnlich erkannt, zugleich mit der höhern Erkenntniss, dass der Geist und die Seele thätig ist. Wenn aber dies wegen der gestörten Harmonie des Leibes zerbrochen ist, so denken Reflexion und Geist ohne Bild und dann findet das Denken ohne Phantasie statt; daher liesse es sich etwa auch so denken, dass das Denken mit Phantasie vor sich geht, ohne dass doch das Denken Phantasie ist. Man wird auch oft in wachem Zustande viele schöne Thätigkeiten, Betrachtungen und Handlungen finden können, wo wir uns weder des Anschauens noch des Handelns während derselben bewusst sind. So braucht der Lesende kein Bewusstsein davon zu haben, dass er liest, namentlich dann, wenn er angespannt liest; noch der Tapfere, dass er tapfer ist und der Tapferkeit entsprechend handelt soweit er handelt, und so unzähliges andere. So gewinnt es den Anschein, dass das Bewusstsein die Handlungen, von denen es ein Bewusstsein hat, schwächer und dunkler macht, dass diese vielmehr dann, wenn sie allein sind, reiner sind und mehr wirken, mehr leben, dass daher dann auch bei den in diesem Zustande befindlichen Tugendhaften das Leben in höherem Grade stattfindet, nicht in die Empfindung ausgegossen wird, sondern an einem und demselben Punkte sich in sich selbst sammelt.

11. Wenn aber einige einem solchen das Leben gänzlich absprechen sollten, so werden wir behaupten, dass er allerdings lebe, seine Glückseligkeit ihnen aber wie sein Leben verborgen sei. Wollen sie dies nicht glauben, so werden wir fordern, dass sie einstweilen einen Lebenden und Tu-

gendhaften annehmen und so forschen, ob er glücklich sei, nicht aber, dass sie sein Leben beschränken und forschen, ob er glücklich lebt, noch den Menschen aufheben und nach der Glückseligkeit des Menschen fragen, noch zugeben, dass der Tugendhafte nach innen gekehrt sei und ihn doch in den äusseren Handlungen suchen oder überhaupt das Object seines Wollens in Aeusseres setzen; denn so hätte die Glückseligkeit garkeine Existenz und keinen Halt, wenn man das Aeussere wünschenswerth und einen Gegenstand für das Wollen des Tugendhaften nennt. Freilich möchte er wohl, dass es allen Menschen gut gehe und niemandem etwas Uebles widerfahre, aber geschieht dies nicht, ist er gleichwohl glücklich. Sagt aber jemand, er thue etwas Vernunftwidriges, wenn er dies mochte — denn das Böse sei unumgänglich — so wird er offenbar uns zustimmen, die wir sein Wollen auf das Innere hinwenden.

12. Fordern sie aber Angenehmes für ein solches Leben, so werden sie für ihn nicht die Genüsse der Unmässigen oder die des Körpers begehren — denn diese können unmöglich vorhanden sein und würden das Glücklichsein aufheben — noch auch die übermässigen Freuden — denn weshalb? — sondern solche Genüsse, die durch die Anwesenheit des Guten zugleich mit vorhanden sind, die nicht der Bewegung und dem Werden unterliegen. Denn bereits ist das Gute bei dem Glücklichen und er bei sich selber und es bleibt das Angenehme und Heitere. Heiter aber ist der Tugendhafte immer, sein Zustand ist ruhig, zufrieden seine Stimmung, die keines der sogenannten Uebel in unruhige Bewegungen setzt, wenn er wirklich tugendhaft ist. Sucht indessen jemand eine andere Art von Freude im tugendhaften Leben, so sucht er nicht das tugendhafte Leben.

13. Auch werden die Thätigkeitsäusserungen nicht durch Glückszufälle behindert, wohl aber können sie je nach verschiedenen Umständen verschiedene sein, aber alle dennoch schön und um so schöner vielleicht je mehr sie durch Umstände bedingt und begünstigt sind. Die theoretischen Thätigkeiten im einzelnen aber sind vielleicht der Art, dass er sie nach vorangegangener Untersuchung und Betrachtung hervorbringen kann. Das grösste Wissen ist ihm stets zur Hand und unzertrennlich von ihm und um so mehr, wenn er sich im sogenannten Stier des Phalaris befindet. Denn in jenem Falle ist es das gerade im Schmerz Befindliche, welches sein

Urtheil über das Empfundene ausspricht, hier aber ist ein Unterschied zwischen dem, was die Schmerzen hat und jenem andern, was immer bei sich selber bleibt und solange es nothwendigerweise bei sich bleibt nie die Anschauung des ganzen Guten verliert.

14. Dass aber der Mensch nicht das aus beiden zugleich Bestehende ist, namentlich nicht der Tugendhafte, bezeugt auch die Trennung vom Leibe und die Verachtung der angeblichen Güter des Leibes. Es würde aber lächerlich sein zu glauben, dass soweit das lebende Wesen reicht die Glückseligkeit statthabe, da die Glückseligkeit 'wohl leben' bedeutet und in der Seele, die ihrerseits Thätigkeit ist, stattfindet und zwar nicht in der ganzen Seele, wenigstens nicht in der vegetativen, wobei sie ja mit dem Körper in Berührung treten würde — denn dies Glücklichsein war doch wahrlich nicht Grösse und Wohlbefinden des Körpers — auch nicht in den schönen Empfindungen der Sinne, denn die Anmassung derselben möchte am Ende den Menschen beschweren und zu sich herabziehen; vielmehr muss man eine Art Gegengewicht nach der andern Seite zum Besten hin herstellen und den Leib kleiner und schlechter machen, damit deutlich gezeigt werde, dass dieser Mensch ein anderer ist als der äussere. Der am Irdischen haftende Mensch mag schön, gross und reich sein, er mag alle Menschen beherrschen, da er ja zu dieser Erde gehört, und man darf ihn nicht darum beneiden, dass er sich durch dergleichen hat täuschen lassen. Beim Weisen findet das vielleicht von vornherein garnicht statt, und wenn es stattfindet wird er's aus eigenem Antriebe vermindern, wenn anders er für sich selbst sorgt. Er wird die überwiegenden Vorzüge des Leibes verringern und durch Sorglosigkeit verkümmern lassen, eine herrschende Stellung wird er aufgeben. Indem er die Gesundheit seines Leibes erhält, wird er nicht durchaus frei von Krankheiten sein wollen, auch nicht gänzlich frei von Schmerzen, ja wenn sie nicht eintreten, wird er in der Jugend sogar verlangen sie kennen zu lernen, im Alter dagegen wünschen, dass weder Schmerzen noch Freuden noch überhaupt etwas von irdischen Dingen ihn belästige, sei es etwas Angenehmes sei es das Gegentheil, um nicht auf den Körper Rücksicht nehmen zu müssen. Wird er von Schmerzen befallen, so wird er die ihm gegen dieselben verliehene Kraft entgegensetzen, ohne in der Freude und Gesundheit und Musse einen Zusatz oder im Gegentheil davon einen Verlust oder eine Verringerung zu verspüren.

Denn wenn der eine Gegensatz demselben nichts hinzusetzt, wie soll ihm der andere etwas nehmen?

15. Gesetzt aber, wir hätten zwei Weise, den einen im Besitz alles Naturgemässen, den andern ganz im Gegentheil, werden wir behaupten, dass ihnen in gleicher Weise die Glückseligkeit zukomme? Wir werden es behaupten, wenn sie in gleichem Masse Weise sind. Wenn aber der eine von schöner Gestalt wäre und alles andere besässe, was in keiner Beziehung zur Weisheit steht, überhaupt nicht zur Tugend, zum Schauen des Besten und zum Sein des Besten, was wäre es? Er selbst, der Besitzer, wird sich dessen nicht rühmen, als ob er glücklicher wäre als der, welcher es nicht hat; nicht einmal für das Ziel eines Flötenspielers würden diese Vorzüge von Werth sein. Aber wir betrachten den Glücklichen nach dem Massstab unserer Schwäche, indem wir für schlimm und furchtbar halten, was der Glückliche doch wohl nicht dafür hält; oder er wäre noch nicht weder weise noch glücklich, wenn er nicht alle Phantasieen über diese Dinge ablegte und gleichsam ein ganz anderer geworden nicht sich selbst glaubte, dass ihm nie etwas Uebles begegnen wird; denn so wird er auch furchtlos sein in jeder Beziehung, oder wenn er um einiges noch besorgt ist, so wird er kein vollkommener Mann sein zur Tugend, sondern nur so ein halber. Denn auch die unwillkürliche und die vor der Prüfung eintretende Furcht, die vielleicht während der Beschäftigung mit andern Dingen an ihn herantritt, wird der Weise an sie herantretend abstossen und das in ihm gleichsam vor Trauer erregte Kind wird er durch Drohung oder vernünftiges Zureden beschwichtigen, durch eine leidenschaftslose Drohung nämlich, wie wenn etwa ein Kind bloss bei einem strengen Blick erschrickt. Bei alledem ist ein solcher nicht ohne Freunde und schroff in seinem Wesen; so ist er nur gegen sich und in dem, was ihn angeht. Indem er nun all das Seinige auch den Freunden mittheilt, wird er bei seinem verständigen Sinn zugleich ein rechter Freund sein.

16. Wenn aber jemand den Tugendhaften nicht zu dieser geistigen Höhe emporhebt, sondern zu den Glücksfällen herabzieht und von diesen etwas für ihn fürchtet, so wird er weder den Tugendhaften festhalten wie wir ihn verlangen, sondern indem er uns einen ordentlichen aus Gutem und Bösem gemischten Menschen giebt, wird er ihm auch ein aus etwas Gutem und Bösem gemischtes Leben geben. Wenn es nun auch einen solchen geben mag, so verdient er doch nicht

glücklich genannt zu werden, da er das Grosse weder in der Würde der Weisheit noch in der Reinheit des Guten hat. Es ist eben nicht möglich, dass in einem gemischten Zustand das glückliche Leben bestehe. Mit Recht verlangt denn auch Plato, dass wer weise und glücklich werden wolle, von dort oben her das Gute nehme, nach jenem blicke, jenem ähnlich werde, jenem gemäss lebe. Dies also muss er allein haben zur Erreichung seines Ziels, das andere aber wird er ansehen wie etwa eine von ihm beliebte Ortsveränderung, nicht als ob er aus den Ortsverhältnissen einen Zuwachs zum Glück erhielte, sondern um auch eine andere Umgebung zu versuchen. Dabei giebt er diesem seinen Genossen [dem Leibe], was zu seinem Gebrauche dient und in seiner Macht steht; da er selbst aber ein anderer ist, hindert ihn nichts auch diesen zu entlassen, und er wird ihn entlassen, sobald ein der Natur angemessener Zeitpunkt eintritt, da es ja ganz in seinem Belieben steht hierüber einen Entschluss zu fassen. Daher werden einige seiner Verrichtungen in Beziehung zu seiner Glückseligkeit stehen, andere aber nicht um des Zieles willen geschehen und überhaupt nicht um seinetwillen, sondern um des mit ihm verbundenen Theiles willen, für den er sorgen und den er solange als möglich ertragen wird, wie ein Musiker die Lyra, solange sie zu gebrauchen möglich ist. Kann er sie nicht mehr gebrauchen, so wird eine andere eintauschen oder den Gebrauch der Lyra aufgeben und sich der Thätigkeit auf der Lyra enthalten, da er eine andere Beschäftigung hat; und falls sie in seiner Nähe liegt, wird er über sie hinwegsehen, indem er ohne Instrument singt. Und doch war ihm anfänglich das Instrument nicht umsonst gegeben, denn er hat sich desselben schon oftmals bedient.

FÜNTES BUCH.

Ob die Glückseligkeit in der Länge der Zeit bestehe
oder
Ob die Glückseligkeit einen Zuwachs durch die Zeit erhalte.

1. Ob wohl das Glücklichsein einen Zuwachs durch die Zeit erhält, da es doch stets in Bezug auf die Gegenwart genommen wird? Denn die Erinnerung an ein gewesenes

Glück dürfte nichts ausmachen, und nicht im Reden sondern in einem gewissen Zustande liegt das Glück. Der Zustand liegt in der Gegenwart wie auch die Thätigkeit des Lebens.

2. Wenn man aber, weil wir stets nach dem Leben und nach der Thätigkeit streben, dies zu erreichen ein höheres Glück nennt, so wird erstens auf diese Weise auch das morgende Glück grösser sein und das folgende stets grösser als das frühere und das Glücklichsein wird nicht mehr an der Tugend gemessen werden. Dann werden auch die Götter jetzt mehr glücklich sein als früher und noch nicht vollkommen oder niemals vollkommen. Ferner hat auch das Streben, wenn das Verlangen gestillt ist, das Gegenwärtige erlangt und sucht auch immer das Gegenwärtige solange das Glücklichsein stattfindet zu haben. Das Streben nach Leben aber, welches das Sein sucht, muss doch wohl dem Gegenwärtigen angehören, wenn das Sein in der Gegenwart ruht. Wenn es aber die Zukunft und die Folgezeit will, so will es was es hat und was es ist, nicht was vergangen noch zukünftig ist, sondern dass es sei was es bereits ist, indem es nicht die stete Dauer sucht, sondern dass das bereits Gegenwärtige eben gegenwärtig sei.

3. Wie aber wenn jemand längere Zeit glücklich war und längere Zeit mit seinen Augen dasselbe sah? Hat er mit der Länge der Zeit auch das Genauere gesehen, so mag ihm die Zeit ein mehreres eingebracht haben; wenn er aber fortwährend in gleicher Weise sah, so hat derjenige, der bloss einmal sah, ebensoviel gesehen.

4. Aber der andere hat sich längere Zeit gefreut. Allein es dürfte wohl nicht richtig sein, dies mit zum Glücklichsein zu zählen. Meint indessen jemand mit 'Freude' die ungehinderte Thätigkeit, so meint er dasselbe was gesucht wird. Auch die längere Freude hat inzwischen immer nur die Gegenwart, ihre Vergangenheit ist eben dahin.

5. Wie aber wenn der eine von Anfang an glücklich war bis zu Ende, der andere die spätere Zeit, ein dritter, zuerst glücklich, einen Umschlag erfuhr: haben sie ein gleiches Glück? Hier werden doch wohl nicht lauter Glückliche mit einander verglichen, sondern Unglückliche, eben als sie unglücklich waren, mit Glücklichen. Wenn also jemand etwas voraushat, so hat er es in soweit als ein Glücklicher im Verhältniss zu Unglücklichen, der ja gerade durch das Vorhandene und Gegenwärtige vor ihnen im Vortheil ist.

6. Wie steht es nun mit dem Unglücklichen? Ist er

nicht unglücklicher durch die Länge der Zeit? Und giebt nicht auch alles andere Widerwärtige in längerer Zeit ein längeres Unglück, wie anhaltende Schmerzen, Trauer und alles andere von diesem Schlage? Und wenn dies so mit der Zeit das Uebel vermehrt, warum nicht auch das Gegentheil in gleicher Weise das Glück? Nun bei Schmerzen und Qualen könnte jemand sagen, dass die Zeit einen Zuwachs bringt, z. B. das Anhalten der Krankheit, denn es entsteht ein habitueller Zustand und mit der Zeit wird der Körper mehr heruntergebracht. Indessen falls dasselbe bleibt und der Schade nicht grösser wird, wird auch hier das Gegenwärtige immer das Schmerzliche sein, man müsste denn das Vergangene dazu zählen, im Hinblick auf das Gewordene und Bleibende und in Erwägung, dass bei einem unglücklichen habituellen Zustand das Uebel auf eine längere Zeit hin ausgedehnt wird, wobei auch der krankhafte Zustand durch das Bleibende zunimmt. Durch einen qualitativen Zuwachs also, nicht durch einen quantitativen an Zeit entsteht vielleicht ein erhöhtes Unglücklichsein. Das quantitative Mehr ist aber nicht zugleich, auch darf man überhaupt von einem quantitativen Mehr nicht sprechen, indem man das noch nicht Seiende zu dem Seienden hinzuzählt. Das Glück aber hat seinem Wesen nach Ziel und Grenze und ist immer dasselbe. Wenn aber auch hier neben der längern Zeit ein Zuwachs stattfindet, so dass man im höhern Grade glücklich ist im Fortschreiten zu einer höhern Tugend, dann lobt man nicht ein vieljähriges Glück nach der Zahl gerechnet, sondern ein Glück, das dann ein höheres geworden ist, wenn es eine höheres ist.

7. Aber warum, wenn man nur das Gegenwärtige in Betracht ziehen und es nicht zu dem Vergangenen hinzuzählen darf, thun wir nicht bei der Zeit dasselbe, sondern zählen die vergangene zu der gegenwärtigen und nennen sie dann länger? Warum sollen wir nun nicht je nach der Grösse der Zeit auch von einer entsprechenden Grösse des Glücks reden? Wir könnten nach den Eintheilungen der Zeit auch das Glück eintheilen, während wir es andererseits nach dem Gegenwärtigen messen und es so zu einem untheilbaren machen. Nun ist es in der That nicht ungereimt, auch die nicht mehr seiende Zeit zu zählen, da wir ja auch das Gewesene, was aber nicht mehr ist, zählen können, wie z. B. die Todten; allein zu sagen, dass ein nicht mehr seiendes Glück vorhanden sei und gar in höherm Masse als das vorhandene, ist ungereimt. Denn die Glückseligkeit fordert das

Geschehene als ein gegenwärtiges, die längere Zeit aber neben der Gegenwart das Nichtmehrsein. Ueberhaupt will ja das Mehr von Zeit eine Zersplitterung eines Einen in der Gegenwart seienden. Deshalb wird sie auch mit Recht ein Bild der Ewigkeit genannt, da sie in ihrer eignen Zersplitterung das Bleibende jener vernichten will. Daher hat sie, wenn sie das Bleibende in der Ewigkeit wegnimmt und sich aneignet, es vernichtet, während es in gewisser Weise eine Zeit lang bei jener erhalten bleibt, aber zu Grunde geht, falls es ganz in ihr aufgegangen. Wenn nun die Glückseligkeit in einem guten Leben besteht, so muss man es offenbar in das Leben des Seienden setzen, denn dieses ist das beste. Es ist also nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu messen; diese aber ist nie mehr noch weniger noch nach gewisser Länge zu bestimmen, sondern immer dasselbe, unbeschränkte, unzeitliche Sein. Man darf also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden in Zusammenhang bringen, noch die Zeit mit der Ewigkeit, noch die zeitliche mit der ewigen Dauer, noch das Zusammenhängende auseinanderreissen, sondern man muss es in seiner Gesammtheit auffassen, wenn man es überhaupt auffassen will, indem man es nicht als das Ununterbrochene der Zeit, sondern als das Leben der Ewigkeit auffasst, das nicht aus vielen Zeiten besteht, sondern zugleich aus der ganzen Zeit zusammen.

8. Wenn aber jemand sagt, die Erinnerung an das Vergangene, welche in der Gegenwart bleibe, gebe dieses Mehr dem, der längere Zeit glücklich war, was für eine Erinnerung meint er da eigentlich? Doch wohl entweder die Erinnerung an die früher etwa vorhandene Einsicht, so dass er nun einen einsichtsvolleren meinte und nicht bei seiner Voraussetzung bliebe; oder die Erinnerung an die Genüsse, als ob der Glückliche vieler Freuden bedürfe und sich nicht an der vorhandenen genügen liesse. Und was hätte denn die Erinnerung an das Angenehme angenehmes? Wie etwa wenn jemand sich erinnerte, dass er sich gestern über ein Gericht gefreut habe: oder nach zehn Jahren, was noch lächerlicher wäre; ebenso hinsichtlich der Einsicht, dass er vor Jahr und Tag einsichtsvoll gewesen sei.

9. Wenn es aber die Erinnerung an das Schöne wäre, sollte sich da nicht etwas sagen lassen? Aber das kann doch nur bei einem Menschen statthaben, dem es in der Gegenwart am Schönen fehlt und der, weil er jetzt nichts hat, die Erinnerung an das Vergangene sucht.

10. Aber die lange Zeit bringt viele schöne Handlungen hervor, deren der nur auf kurze Zeit Glückliche verlustig geht; wenn man überhaupt einen glücklich nennen darf, der es nicht durch vieles Schöne ist. Wer aber die Glückseligkeit aus vielen Zeiten und Thaten bestehen lässt, der lässt es aus dem nicht mehr Seienden, sondern Vergangenen und einem Gegenwärtigen bestehen. Darum haben wir die Glückseligkeit in die Gegenwart gesetzt und untersuchten dann, ob ein quantitatives Mehr auch ein qualitatives sei. Nun muss dies untersucht werden, ob die Glückseligkeit innerhalb eines längeren Zeitraums durch die grössere Anzahl von Handlungen vorzüglicher werde. Erstens nun kann man auch ohne Thaten glücklich sein und nicht weniger, sondern mehr als der sie verrichtet hat; zweitens verleihen die Thaten nicht aus sich selbst das Wohlergehen, sondern die Gesinnungen machen auch die Handlungen schön und der Verständige geniesst das Gute handelnd, nicht weil er handelt noch aus dem Erfolg, sondern aus dem was er hat. So kann die Rettung des Vaterlandes ja auch durch einen Schlechten geschehen und die Freude über die Rettung des Vaterlandes kann ihm zu Theil werden auch wenn ein anderer sie durchgesetzt hat. Nicht also dieses ist es, was die Freude der Glückseligkeit ausmacht, sondern der habituelle Zustand macht das Glück und was es durch dasselbe angenehmes giebt. In die Handlungen aber die Glückseligkeit setzen heisst sie in das setzen, was ausserhalb der Tugend und der Seele liegt; denn die Thätigkeit der Seele besteht im Denken und so in sich selber thätig zu sein. Und das heisst glücklich sein.

SECHSTES BUCH.

Ueber das Schöne.

1. Das Schöne beruht grösstentheils auf den Wahrnehmungen des Gesichts, es beruht aber auch auf denen des Gehörs, wie bei den Zusammenstellungen von Wörtern und in der gesammten Musik. Denn auch Melodieen und Rhythmen sind schön. Steigen wir von der sinnlichen Wahrnehmung weiter aufwärts, so giebt es auch schöne Einrichtungen, Thaten, Zustände, Wissenschaften, endlich eine Schönheit der Tugend. Ob noch eine höhere Schönheit, wird sich im weiteren Ver-

lauf zeigen. Was ist nun aber die bewirkende Ursache davon, dass Körper als schön erschaut werden, dass das Gehör den Tönen als schönen seine Zustimmung giebt? Und was im weiteren mit der Seele zusammenhängt, in wiefern ist das eigentlich alles schön? Und sind ferner alle diese Dinge durch ein und dasselbe schön, oder giebt es eine besondere Schönheit bei einem Körper und wieder eine besondere bei einem anderen Gegenstand? Und was sind denn nun eigentlich diese verschiedenen oder diese eine Schönheit? Denn die einen Gegenstände sind nicht an sich selbst schön, z. B. die Körper, sondern durch Theilhaben an der Schönheit, andere dagegen sind an sich selbst Schönheiten, wie es das Wesen der Tugend ist. Auch erscheinen dieselben Körper bald schön bald nicht schön, so dass ihr Sein als Körper verschieden ist von ihrem Sein als schöne Körper. Was ist denn nun das, was hier diese bestimmte Eigenschaft der Körper ausmacht? Dies muss nämlich der erste Gegenstand unsrer Untersuchung sein. Was ist es also, was auf die Augen der Beschauer einen Eindruck macht, was sie auf sich zieht, sie fesselt und sie an seinem Anblick Gefallen finden lässt? Haben wir dies gefunden, so können wir es vielleicht als Vorstufe zu einer erfolgreichen weiteren Betrachtung brauchen. Nun wird fast von allen behauptet, dass die Symmetrie der Theile zu einander und zum Ganzen, dazu noch schöne Färbung die Schönheit für die Wahrnehmung des Gesichts ausmacht, und für sie, wie überhaupt für das gewöhnliche Bewusstsein ist Schönsein so viel wie symmetrisch und an gewisse Massverhältnisse gebunden sein. Bei dieser Voraussetzung kann aber folgerichtiger Weise nichts Einfaches sondern nur das Zusammengesetzte schön sein, die einzelnen Theile werden an und für sich nicht schön sein, sondern nur insofern sie in ihrer Beziehung zum Ganzen bewirken, dass dieses schön ist. Und dennoch müssen, wenn das Ganze, so auch die einzelnen Theile schön sein. Denn es kann doch nicht aus Hässlichem bestehen, sondern die Schönheit muss alle Theile ergriffen haben. Ebenso werden für die Anhänger dieser Annahme die schönen Farben sowie auch das Sonnenlicht als einfache und solche Dinge, die ihre Schönheit nicht in Folge der Symmetrie haben, ausserhalb des Schönheits-Bereiches liegen. Wie soll dann das Gold schön sein? Oder wodurch der Blitz, der durch die Nacht hin gesehen wird? Desgleichen wird auf dem Gebiete der Töne das Einfache nicht in Betracht kommen, obwohl oftmals von den Tönen einer schönen Gesammtmelodie

jeder einzelne musikalische Ton auch an und für sich schön ist. Und wenn nun ferner, ohne dass die eine Symmetrie geändert würde, dasselbe Gesicht bald schön bald nicht erscheint, muss man da nicht sagen, dass das Schöne noch in etwas anderem als dem Symmetrischen besteht und dass das Symmetrische selbst durch etwas anderes schön ist? Und wenn man nun im weiteren sich zu den Einrichtungen und schönen Reden wendet und auch hierbei das Symmetrische als Grund des Schönen hinstellen wollte, wie kann bei schönen Einrichtungen, Gesetzen, Kenntnissen und Wissenschaften von Symmetrie die Rede sein? Wie können Gegenstände der Theorie zu einander in symmetrischen Verhältnissen stehen? Etwa weil eine Uebereinstimmung zwischen ihnen stattfindet? So hat auch das Schlechte seine Gleichartigkeit und Uebereinstimmung. So stimmt z. B. mit der Behauptung, massvolle Selbstbeherrschung sei Einfalt, jene andre überein, die Gerechtigkeit sei eine edle Gutmüthigkeit. Beide Behauptungen stehen miteinander in Einklang und entsprechen sich. Nun ist Schönheit der Seele jedwede Tugend und zwar eine solche, die der wahren Schönheit viel näher steht als die im Vorigen erwähnten Arten derselben. Aber wie sind sie symmetrisch? Doch weder als Grössen, noch als Zahlen, obgleich es mehrere Theile der Seele giebt. Denn in welchem Verhältniss soll die Zusammensetzung oder Mischung der Theile oder Vorstellungen zu einander stehen? Und worin soll die Schönheit der in sich selbst als ihrer Einheit versunkenen Vernunft bestehen?

2. Wir wollen nun den Faden der Untersuchung wieder von vorn aufnehmen und bestimmen, was eigentlich das ursprüngliche Schöne an den Körpern ist. Denn es giebt ein solches, was sich gleich beim ersten Anblick wahrnehmen lässt. Die Seele bezeichnet es so als etwas ihr längst bekanntes, sie erkennt es wieder als etwas ihr zusagendes, sie tritt gleichsam in harmonische Beziehung zu ihm. Trifft sie dagegen auf das Hässliche, so wendet sie sich ab, sie erkennt es nicht an und weist es von sich als ihrem Wesen fremd und widersprechend. Unsere Behauptung geht nun dahin, dass die Seele als ihrer eigensten Natur nach und zur besseren Wesenheit im Reich des Seienden gehörig, wenn sie etwas Verwandtes oder eine Spur des Verwandten erblickt, sich freut, in heftige Bewegung geräth, den gesehenen Gegenstand in Beziehung zu sich setzt, sich ihres Wesens wieder bewusst wird. Was besteht also für eine Aehnlichkeit zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Schönen? Doch wenn eine

Aehnlichkeit besteht, so mögen sie immerhin ähnlich sein. Auf welche Weise vielmehr ist beides schön? Durch Theilhaben an der Idee, behaupten wir, ist das diesseitige schön. Alles Gestaltlose nämlich, dessen natürliche Bestimmung doch darin liegt, Gestalt und Idee aufzunehmen, ist, so lange es ohne Vernunft und Idee bleibt, hässlich und ausserhalb der göttlichen Vernunft befindlich; und zwar ist dies das schlechthin Hässliche. Hässlich ist aber auch das, was von der gestaltenden Vernunft nicht durchdrungen ist, indem die Materie sich nicht durchweg gestalten liess. Indem nun die Idee herantritt, fasst sie das, was aus vielen Theilen durch Zusammensetzung zu einer Einheit werden soll, zusammen, führt es zu einer realen Zweckbestimmtheit und macht es zu Einem durch innere Uebereinstimmung, da sie selbst Eins war und auch das zu Gestaltende Eins werden sollte, soweit dies bei seiner ursprünglichen Vielheit möglich ist. Auf ihm, wenn es bereits zur Einheit zusammengefasst ist, thront nun die Schönheit und theilt sich den Theilen wie dem Ganzen mit. Trifft sie aber auf ein schon von Natur Eines und aus ähnlichen Theilen Bestehendes, so theilt sie sich blos dem Ganzen mit. Es verleiht z. B. irgend eine natürliche Beschaffenheit oder auch die Kunst bald einem ganzen Hause mit seinen Theilen, bald einem einzelnen Steine die Schönheit. So entsteht also der schöne Körper durch sein Theilhaben an der von den Göttern kommenden Schönheit.

3. Die Schönheit wird aber erkannt durch ein besonderes dazu bestimmtes Vermögen, welches vollkommen befähigt ist in seinem Bereiche zu urtheilen, sobald die übrige Seele seinem Urtheile beipflichtet. Vielleicht aber entscheidet auch die Seele selbst darüber, indem sie den wahrgenommenen Gegenstand nach der ihr innewohnenden Idee bemisst, deren sie sich bei der Beurtheilung bedient, etwa wie man sich eines Richtscheits bedient, wo es sich um das Gerade handelt. Wie aber stimmt das Körperliche mit dem Unkörperlichen zusammen? Wie bemisst der Baumeister ein ausser ihm befindliches Haus nach der ihm innerlichen Idee des Hauses, so dass er es als schön bezeichnet? Doch wohl, weil das ausser ihm befindliche Haus, abgesehen von den Steinen, nichts als die innere, zwar durch die äusserliche materielle Masse getheilte, aber trotzdem sie an der Vielheit zur Erscheinung kommt, dennoch ungetheilte Idee ist. Wenn nun auch die sinnliche Wahrnehmung die den Körpern innewohnende Idee erblickt, wie sie die gegenüberstehende gestaltlose Natur bewältigt und zur

Einheit verbindet, und die Gestalt, welche auf andre Gestalten in zierlicher Weise aufgetragen ist, so fasst sie jenes Vielfache zu einer Totalität zusammen, hebt es empor und setzt es in Verbindung mit der bereits vorhandenen ungetheilten Idee im Innern und führt es ihr als etwas übereinstimmendes, verwandtes und befreundetes zu: wie es für einen rechtschaffenen Mann ein erfreulicher Anblick ist, wenn auf dem Antlitz eines Jünglings eine Spur von Tugend erscheint, die mit der Wahrheit in seinem Innern übereinstimmt. Die Schönheit der Farbe ist einfach durch Gestaltung und Bewältigung des der Materie anhaftenden Dunkeln mittelst Hinzutreten des unkörperlichen von Vernunft und Idee ausgehenden Lichts. Daher denn auch das Feuer gegenüber den anderen Dingen der Körperwelt an sich schön ist, weil es im Verhältniss zu den übrigen Elementen den Rang einer Idee einnimmt; denn es ist nach oben gerichtet, es ist der dünnste von allen übrigen Körpern, gleichsam der Uebergang zum Körperlosen; das Feuer allein nimmt nichts andres in sich auf, während es selbst alles andre durchdringt; denn die Dinge werden warm, das Feuer aber wird nicht kalt; es enthält die Grundfarbe und die anderen Dinge entlehnen von ihm die Färbung schlechthin. Es leuchtet also und glänzt, als wäre es selbst eine Idee. Das Feuer freilich, welches die Materie nicht bewältigt, mit seinem matten bleichen Lichte, ist nicht mehr schön, weil es ja gewissermassen nicht an der Idee der Färbung in ihrer Gesammtheit Theil hat. Die inneren, nicht in die Erscheinung tretenden Harmonieen der Töne, welche diejenigen hervorbringen, die wir mit unserm Ohre vernehmen, erschliessen hiermit zugleich auch der Seele das Verständniss des Schönen, indem sie an einem Anderen ihr selbsteignes Wesen zur Erscheinung kommen lassen. Allerdings aber liegt es mit im Wesen der vernommenen Töne, dass sie sich nicht nach absolut idealen Zahlverhältnissen bemessen lassen, sondern nur in soweit idealen, als sie dazu dienen der Idee zur Bewältigung der Materie zu verhelfen. So viel von dem Schönen, das auf den Sinneswahrnehmungen beruht, welches ja doch nur ein Abbild ist, ein Schattenriss, der sich gleichsam in die Materie verlaufen hat, sie schmückt und uns bei ihrem Anblick mit Entzücken erfüllt.

4. Ueber die ferneren Stufen der Schönheit nun, welche der sinnlichen Wahrnehmung nicht mehr zu schauen vergönnt ist, welche vielmehr die Seele ohne Sinneswerkzeuge schaut und denkt, müssen wir unsre Betrachtung von einem höheren

Standpunkte aus anstellen, indem wir die sinnliche Wahrnehmung hier unten zurücklassen. Wie aber bei dem Schönen der sinnlichen Wahrnehmung niemand über dasselbe sprechen konnte, der es weder selbst gesehen noch als schön wahrgenommen hatte, etwa Leute, die blind von Jugend auf sind, so können ganz in derselben Weise auch nicht von der Schönheit schöner Einrichtungen diejenigen sprechen, welche die Schönheit derselben oder der Wissenschaften und andrer derartiger Sphären nicht empfunden haben, noch von dem Lichte der Tugend diejenigen, welche auch nicht einmal eine Ahnung davon haben, wie schön das Angesicht der Gerechtigkeit und der massvollen Selbstbeherrschung ist, dass weder Morgen- noch Abendstern so schön sind. Sondern man muss das selbst geschaut haben auf dem Wege, auf welchem die Seele derartiges schaut, und muss bei dem Schauen in Freude und staunendes Entzücken gerathen sein, in noch viel höherem Grade als bei den früheren Schönheitsstufen, da man es ja hier nunmehr mit der wahren Schönheit zu thun bekommt. Denn das muss die Empfindung sein bei allem was schön ist: Verwunderung und liebliches Staunen, Sehnsucht, Liebe und freudiges Entzücken. Das können empfinden und empfinden in der That auch bei dem, was sich nicht mit leiblichen Augen sehen lässt, man möchte sagen alle Seelen, in höherem Grade allerdings diejenigen unter ihnen, die liebefähiger sind, wie ja auch alle an schönen Körpern Gefallen finden, aber nicht in gleicher Weise davon ergriffen werden, sondern einige ganz besonders, von denen man dann im eigentlichen Sinne sagt, sie lieben.

5. Nun müssen wir unsre Fragen auch an diejenigen stellen, die von Liebe zu dem Uebersinnlichen erfüllt sind. Was empfindet ihr bei sogenannten schönen Einrichtungen, schönen Sitten, massvollen Charakteren, überhaupt bei den Werken und Zuständen der Tugend und bei der Schönheit der Seelen? Was empfindet ihr, wenn ihr euch selbst als schön in eurem Innern erblickt? Wie kommt es, dass ihr da in lauten Jubel ausbrecht und in heftige Bewegung gerathet, dass ihr euch sehnt, von den Banden des Körpers befreit, in Liebesverkehr mit euch selbst zu treten? Denn das ist in der That die Empfindung derer, die in Wahrheit von Liebe ergriffen sind. Was ist aber der Gegenstand einer derartigen Empfindung? Keine Gestalt, keine Farbe, keine Grösse, sondern die Seele, die selbst farblos ist und das reine, farblose Licht der Weisheit und übrigen Tugenden an sich

hat, wenn ihr entweder an euch selbst oder an einem andern Hochherzigkeit, gerechte Gesinnung, lautere Weisheit erblickt, Tapferkeit mit ihrem ernsten Angesicht, würdevollen Anstand und züchtiges Wesen, das emporblüht an einer ruhigen, von keiner Woge, von keiner Leidenschaft bewegten Stimmung, über dem allen aber die gottgleiche Vernunft hervorleuchten seht. Und weshalb nennen wir nun das, indem wir es bewundern und lieben, schön? Nun, es ist offenbar und giebt sich unwidersprechlich als das wahrhaft Seiende zu erkennen. Aber was ist es in seinem wahrhaften Sein? Etwa schön? Allein noch hat sich aus der Untersuchung nicht ergeben, durch welchen Zug seines Seins es die Seele liebenswürdig macht. Was ist das, was an allen Tugenden hervorleuchtet wie Licht? Willst du einmal das Gegentheil nehmen und das gegenüber halten, was an der Seele Hässliches vorkommen kann? Vielleicht ist es für das Ergebniss unsrer Untersuchung von Belang zu wissen, was eigentlich das Hässliche ist und warum es als solches erscheint. Nehmen wir also eine hässliche, zügellose und ungerechte Seele, vollgepfropft mit sinnlichen Begierden, eine Seele voll Unruhe, voll feiger Furcht, voll kleinlichen Neides, was sie auch denken mag, immer nur in niedrigen und vergänglichen Gedanken sich ergehend, stets hinterlistig auf Seitenpfaden schleichend, eine Freundin unreiner Genüsse, in ihrem Leben nur von körperlichen Einflüssen abhängig, eine Seele, die am Hässlichen ihre Lust findet: werden wir nun nicht sagen, dass eben diese Hässlichkeit wie ein ihr ursprünglich fremdes Uebel an sie herangetreten ist, welches sie schmählich verunstaltet, sie unrein gemacht, sie mit dem Bösen gleichsam durchsäuert hat, so dass sie kein reines Leben, keine reine Empfindung mehr hat, sondern durch die Vermischung mit dem Bösen ein verschwommenes, vielfach vom Tode durchdrungenes Leben führt, nicht mehr das sieht, was eine Seele sehen soll, nicht mehr im Stande ist bei sich selbst zu bleiben, weil sie stets zum Aeusserlichen, Irdischen und Dunkeln hingezogen wird? So als unrein, indem sie sich von den ersten besten Lockungen der sinnlichen Eindrücke hinreissen lässt, in inniger Durchdringung mit dem Leibe, in vielfachem Verkehr mit dem Materiellen, das sie in sich aufnimmt, hat sie durch die Vermischung mit dem Schlechten ein ganz andres Aussehen angenommen; gleichsam wie wenn einer sich in Schlamm oder Schmutz eintaucht und nun nicht mehr seine ursprüngliche Schönheit erscheinen lässt, sondern mit dem gesehen werden muss, was von dem

Schlamm und Schmutz sich an ihm festgesetzt hat. Ihm ist also das Hässliche durch das Herantreten des Fremdartigen gekommen und wenn er wieder schön werden will, muss er durch mühsames Waschen und Reinigen in seinen ursprünglichen Zustand zurückkehren. So könnte man mit Recht sagen, die Seele sei hässlich geworden durch ihre Vermischung, Verbindung und ihr Hinneigen zum Körper und der Materie. Und es ist dies eine Hässlichkeit für die Seele, nicht mehr rein und lauter zu sein, wie für das Gold, noch in der Schlacke zu stecken. Erst wenn man die Schlacke entfernt, bleibt das Gold übrig und ruht losgelöst von allem andern in seiner in sich selbst versunkenen Schönheit. So auch die Seele. Erst wenn sie losgelöst ist von den Begierden, mit denen sie in Folge ihres zu innigen Verkehrs mit dem Körper behaftet ist, wenn sie befreit ist von den übrigen Leidenschaften, gereinigt von dem, was sie in ihrer Verkörperung an sich hat, und allein bleibt, pflegt sie alle Hässlichkeit der schlechteren Natur abzulegen.

6. Es ist ja eben, wie der alte Spruch lehrt, Mässigung, Tapferkeit, überhaupt jede Tugend eine Reinigung, so auch die Weisheit selbst. Deshalb wird auch mit Recht in den religiösen Weihen dunkel darauf hingedeutet, dass der Ungereinigte auch in des Hades Behausung im Schlamme liegen müsse, weil das Unreine durch seine Schlechtigkeit mit dem Schlamme etwas Verwandtes hat, wie ja auch die Schweine mit ihrem unsaubern Leibe an derartigem Gefallen finden. Was wäre auch wohl die wahre Besonnenheit andres, als den Verkehr mit sinnlichen Vergnügungen abzuweisen, sie als unrein und eines reinen Menschen unwürdig zu fliehen? Die Tapferkeit ist Furchtlosigkeit vor dem Tode. Der Tod aber ist das Getrenntsein der Seele vom Körper. Davor fürchtet sich der nicht, der seine Freude daran findet allein zu sein. Die Seelengrösse ist das Hinwegsehen über das Irdische. Die Weisheit ist das Denken in seiner Wegwendung von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zu dem Höheren emporführt. Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo aus die Quelle des Schönen kommt und alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zur Vernunft, ist die Seele schön in möglichster Vollkommenheit. Vernunft und was von der Vernunft ausgeht, ist die der Seele ursprüngliche, eigene Schönheit, die nicht als etwas Fremdes an sie herantritt, weil die Seele dies allein in Wahrheit ist. Deshalb sagt man auch mit Recht, das

Gut- und Schönwerden der Seele sei ein Aehnlichwerden mit Gott, weil von ihm aus das Schöne und der bessere Theil des Seienden kommt. Oder vielmehr das Seiende ist die Schönheit, die andere Natur aber ist das Hässliche. Es ist aber das Hässliche und das ursprünglich Böse identisch, so dass umgekehrt jenes zugleich gut und schön, richtiger das Gute und die Schönheit ist. Auf gleiche Weise also hat man das Schöne und das Gute, das Hässliche und das Böse zu suchen.

Als das erste ist demnach die mit dem Guten identische Schönheit zu setzen. Von ihr geht die Vernunft aus als das schlechthin Schöne. Durch die Vernunft ist die Seele schön. Das andre, was an Thaten und Handlungen schön ist, ist es durch die Gestaltung der Seele. Auch in der Körperwelt wird das, was den Namen des Schönen verdient, durch die Seele dazu gemacht. Da sie nämlich etwas Göttliches, gleichsam ein Theil des Schönen ist, so macht sie alles das schön, was sie berührt und bewältigt, so weit dieses im Stande ist es aufzunehmen.

7. Wir müssen also wieder emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. Wenn es jemand gesehen hat, so weiss er, was ich sagen will mit der Behauptung, es sei schön. Als das Gute muss es erstrebt werden und das Streben muss darauf gerichtet sein. Man erreicht es, wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewande herangehen, so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, in welchem alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, der Vernunft und des Seins. Welche Liebesgluth wird aber nicht der empfinden, der dies zu sehen bekommt, wie wird er sich nach der innigen Vereinigung mit ihm sehnen, wie wird ihn das Staunen der Wonne durchzittern! Denn nach dem Göttlichen als dem Guten sehnt sich auch derjenige, der es noch niemals gesehen hat. Wer es aber gesehen hat, der bewundert es wegen seiner Schönheit, der wird mit freudigem Staunen erfüllt, der geräth in Schrecken, der ihn nicht verzehrt, der liebt in wahrer Liebe und in heftiger Sehnsucht, der verlacht alle andere Liebe und verachtet das, was er früher

für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, welchen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zu Theil geworden ist und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit der anderen Körper. Was wird der erst empfinden, welcher nun gar das absolut Schöne sieht in seiner an und für sich seienden Reinheit, ohne fleischliche körperliche Hülle um rein zu sein, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden. Denn das ist ja alles etwas abgeleitetes und gemischtes, nichts ursprüngliches, sondern von jenem ausgehend. Wer also jenes sieht, welches den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, welches in sich selbst ruhend mittheilt und nichts in sich aufnimmt, wer dann in seinem Anblick verharrt und es geniesst, indem er ihm ähnlich wird, was sollte der noch für ein Schönes bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche als das recht eigentlich Schöne, auch die es lieben, schön und liebenswürdig macht. Es ist ferner das Ziel für den grössten angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht untheilhaftig zu bleiben des herrlichsten Anblicks. Selig, wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; unselig fürwahr dagegen, bei wem dies nicht der Fall. Denn nicht der ist unselig, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt, sondern wer dies Eine nicht erlangt, um dessen Erreichung man auf alle Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel verzichten muss, ob man das Irdische mit Verachtung verlassend, den Blick auf jenes gewandt, zum Schauen gelangen möge.

8. Aber auf welche Art und wie soll man das angreifen? Wie soll man die unsagbare Schönheit sehen, die gleichsam im innersten Heiligthum bleibt und nicht herauskommt, dass sie auch ein Uneingeweihter zu sehen bekäme? So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag. Er lasse draussen, was der Blick des Auges erschaut, er sehe sich nicht um nach dem, was ihm vormals als Glanz schöner Leiblichkeit erschien. Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muss man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewusstsein, dass sie nur Schemen und Schattenbilder zeigt, zu dem flüchten, dessen Abbild sie ist. Denn wer heranliefe, um sie als etwas Wahrhaftes zu umfangen, etwa wie eine schöne Gestalt, die sich auf dem Wasser schaukelt — jemand, der eine solche umfassen wollte, heisst es in einem bekannten, sinnreichen Mythus, versank in die Tiefe der Fluth

und ward nicht mehr gesehen, — der würde, wenn er sich an dem Schönen der Sinnenwelt festhielte und nicht davon losliesse, ganz in derselben Weise zwar nicht leiblich doch geistig in dunkle, der Vernunft unerfreuliche Tiefen versinken, würde dann blind im Hades leben und hier und dort mit Schatten verkehren. „Auf, lasst uns fliehn zum geliebten Lande der Väter" wollen wir uns lieber zurufen. Aber wohin geht die Flucht und wie wollen wir ins offne Meer gelangen? Wie es Odysseus andeutet, sollte ich meinen, der von der Zauberin Kirke oder Kalypso wegeilend keinen Gefallen am Bleiben fand, obgleich sein Auge im Anblicke der Lust schwelgte und er sinnliche Schönheit vollauf genoss. Vaterland aber und Vater sind für uns dort, von dannen wir gekommen sind. Und wie geht unsre Fahrt und Flucht vor sich? Nicht zu Fuss sollen wir hinwandern, denn die Füsse tragen uns von einem Lande zum andern. Wir brauchen uns nicht nach einem Fuhrwerk mit Rossen noch zu Meere umzusehen, sondern das alles muss man lassen und gar nicht sehen, man muss sein Auge gleichsam schliessen, man muss ein andres dafür eintauschen und eröffnen, das alle besitzen, dessen sich aber wenige bedienen.

9. Was sieht nun jenes innere Auge? Sofort bei seiner Eröffnung kann es noch nicht das allzu Helle ertragen. Daher muss man die Seele selbst gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise zu blicken; dann auf schöne Werke, nicht Werke wie die Künste sie zu Wege bringen, sondern wie sie von guten Männern ausgehen. Dann betrachte die Seele derer, die gute Werke vollbringen. Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und schaue, und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so nimm, wie der Bildhauer, der an dem, was schön werden soll, bald hier bald da etwas wegnimmt und abschleift, bald hier glättet bald dort säubert, bis er an seinem Bilde ein schönes Antlitz zu Stande bringt, auch du alles das weg was überflüssig ist, mache das Krumme wieder gerade, reinige das Dunkle und lass es hell werden, kurz höre nicht auf zu zimmern an deinem Bilde, bis an dir der göttliche Glanz der Tugend hervorleuchtet, bis du die Besonnenheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt. Wenn du das geworden bist und dich selbst siehst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne dass dich weiter etwas hindert, so selbsteinig zu werden ohne dass du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu deinem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist,

wahrhaftiges Licht, ein Licht weder durch Grösse bemessen noch durch Gestalt in enge Schranken gezwängt noch andrerseits zu massloser Grösse ausgedehnt, sondern schlechthin unendlich, so dass es über alle Massbestimmung und alle Quantität hinaus ist — wenn du siehst, dass du dazu geworden bist und du bereits die innere Sehkraft erlangt hast: dann fasse Muth für dich selbst, schreite von da aus weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und schaue unverwandten Blicks vor dich hin. Denn nur ein solches Auge sieht die ganze volle Schönheit. Wenn es aber, den Blick durch Laster umflort und ungereinigt oder schwach, zum Sehen sich anschickt, indem es in weibischer Feigheit das allzu Helle nicht ertragen kann, so sieht es garnichts, auch wenn ein andrer ihm das an sich Sichtbare zeigen wollte, was vor ihm liegt. Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandt und ähnlich gemachtes Auge muss man zum Sehen mitbringen. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will. Zuerst wird er bei seinem Emporsteigen zur Vernunft kommen und wird dort alle die schönen Ideen sehen, und er wird sagen, dass die Ideen das Schöne sind. Denn alles ist durch sie schön, durch die Schöpfungen und das Wesen der Vernunft. Was darüber hinaus liegt, nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne als Hülle vor sich hat, so dass sie, um es kurz zu sagen, das Urschöne ist. Unterscheidet man das Intelligible, so werden wir das intelligible Schöne die Welt der Ideen nennen, das darüber hinausliegende Gute Quelle und Princip des Schönen. Oder aber wir werden das Gute und das Urschöne als identisch setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne.

SIEBENTES BUCH.

Ueber das erste Gut und die anderen Güter
oder
Ueber das erste Gut und die Glückseligkeit.

1. Kann wohl jemand sagen, dass es für jegliches Wesen ein anderes Gutes gibt als die naturgemässe Thätigkeit des Lebens, und wenn ein Ding aus vielen bestehen sollte, dass

für dieses die Thätigkeit des Besseren in ihm als eine eigenthümliche, naturgemässe, in nichts nachlassende das Gute sei? Die naturgemässe Thätigkeit der Seele also ist für sie das Gute. Falls sie aber, selbst als beste, auch nach dem Besten hin thätig ist, so dürfte dieses Gute nicht bloss in Bezug auf sie sondern auch schlechthin das Gute sein. Wenn nun etwas als das Beste von dem Seienden und über das Seiende hinaus nicht nach einem andern hin thätig ist, wohl aber das andere nach ihm hin, so ist klar, dass dies doch wohl das Gute ist, durch welches es auch dem andern möglich wird an ihm Theil zu nehmen. Das andere aber kann auf zweifache Weise haben, was dergestalt das Gute ist, sowohl dadurch dass es sich ihm verähnlicht hat, als dadurch dass es nach ihm seine Thätigkeit richtet. Wenn nun Streben und Thätigkeit auf das beste Gute gerichtet ist, so darf das Gute nicht auf etwas Anderes blicken, nicht nach einem Anderen streben, sondern muss die ruhig verharrende Quelle und der naturgemässe Urgrund der Thätigkeiten sein, welcher auch das Andere gutartig macht, nicht durch Thätigkeit nach jenem hin — denn jenes ist nach ihm hin thätig — nicht durch Thätigkeit und nicht durch Denken das Gute sein, sondern durch sein Verharren in sich selbst das Gute sein. Denn weil es jenseits des Seins liegt, liegt es auch jenseits der Thätigkeit, und jenseits des Geistes und des Denkens. Denn seinerseits muss man das als das Gute setzen, wovon alles abhängt, was aber selbst von nichts abhängt; denn so ist es auch in Wahrheit das, wonach alles strebt. Es muss also selbst ruhig verharren und alles sich zu ihm hinwenden, wie der Kreis zum Mittelpunkt, von dem alle Radien ausgehen. Auch die Sonne dient als Beispiel, die gleichsam der Mittelpunkt ist für das Licht, das von ihr abhängt nach ihr hin gewendet; es ist wenigstens allenthalben mit ihr und nicht von ihr getrennt; auch wenn man es von ihr auf einer Seite trennen wollte, das Licht ist nach der Sonne zu.

2. Wie aber ist alles andere ihm zugekehrt? Nun, das Unbeseelte strebt zur Seele, die Seele zu ihm durch den Geist. Jedes Ding hat aber etwas von ihm dadurch, dass es irgendwie ein Einiges und ein Seiendes ist, und hat sonach auch an der Form Theil. Wie es nun daran Theil hat, so auch am Guten. An einem Bilde demnach; denn woran es Theil hat, sind Bilder des Seienden und des Einen, so auch die Form. Der Seele aber, der ersten nämlich, die nach dem Geiste kommt, eignet das Leben als ein der Wahrheit näher kommendes, und

durch den Geist ist diese gutartig; sie mag aber das Gute haben, wenn sie auf ihn blickt; und der Geist hat seine Stelle gleich nach dem Guten. Leben also ist das Gute für das, was Leben hat, und Geist für das, was am Geiste Antheil hat; wer demnach Leben mit Geist verbunden hat, steht in doppelter Beziehung zu demselben.

3. Wenn aber das Leben ein Gut ist, so ist dies für alles Lebende vorhanden. Nicht doch; denn das Leben lahmt ja für den Schlechten, wie das Auge für einen der nicht klar sieht, denn es verrichtet nicht was seines Amtes ist. Wenn nun das Leben für uns insofern es gemischt ist ein böses Gutes ist, wie wäre da nicht der Tod ein Uebel? Allein für wen? denn das Böse muss doch irgend einem zustossen; was aber nicht mehr ein Seiendes ist, oder, wenn es ist, des Lebens beraubt, dann ist es auf die Weise nicht einmal ein Uebel für den Stein. Wenn aber Leben und Seele nach dem Tode ist, so muss es dann doch wohl ein Gut sein, um so mehr da die Seele nun ohne den Körper ihrer Eigenthümlichkeit obliegt. Wenn sie aber in die Weltseele aufgeht, was kann ihr dort für ein Uebel widerfahren? Ueberhaupt wie es für die Götter wohl Gutes giebt aber kein Uebel, so auch nicht für die Seele, die ihre Reinheit bewahrt; bewahrt sie aber dieselbe nicht, so ist nicht der Tod ein Uebel für sie, sondern das Leben. Und wenn es auch im Hades Strafen giebt, so ist wiederum für sie das Leben auch dort ein Uebel, weil es nicht blos Leben ist. Ist aber eine Vereinigung von Seele und Leib Leben, Tod dagegen ihre Trennung, so wird die Seele beides aufzunehmen im Stande sein. Aber wenn das Leben gut ist, wie wäre der Tod kein Uebel? Nun, für diejenigen, welchen das Leben ein Gut ist, ist es gut, nicht insoweit es eine Vereinigung ist, sondern weil es durch Tugend das Böse abwehrt; der Tod aber ist noch in höherem Grade ein Gut. In der That muss man sagen, das Leben im Leibe sei an sich ein Uebel, durch die Tugend aber gelange die Seele zum Guten, indem sie nicht nach dem Zusammengesetzten lebt, vielmehr sich gänzlich absondert.

ACHTES BUCH.

Was und woher das Böse sei.

1. Die Untersuchung, woher das Böse in das Seiende überhaupt oder in eine bestimmte Art des Seienden gekommen, dürfte passend mit der Frage beginnen, was eigentlich das Böse und die Natur des Bösen sei. Denn so liesse sich erkennen, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, und wem es zustösst, überhaupt entscheiden, ob es zur Klasse des Seienden gehöre. Durch welches Vermögen in uns wir jedoch die Natur des Bösen erkennen sollen, da die Erkenntniss jedes Dinges auf Grund einer Aehnlichkeit mit demselben vor sich geht, dürfte eine schwierige Frage sein. Denn Geist und Seele können als Ideen auch nur die Erkenntniss von Ideen zu Wege bringen und auf sie ihr Streben richten; wie will aber jemand das Böse sich als Idee vorstellen, das gerade in der Abwesenheit alles Guten zur Erscheinung kommt? Wenn aber, weil es für die Gegensätze ein und dieselbe Erkenntniss giebt und dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, die Kenntniss des Guten auch die des Bösen sein wird, so müssen diejenigen, welche das Böse erkennen wollen, genau das Gute kennen, da ja das Bessere dem Schlechteren vorangeht und Form ist, dieses aber nicht, sondern vielmehr Beraubung derselben. Gleichwohl ist es noch die Frage, wie denn das Gute dem Bösen entgegengesetzt ist: ob das eine die erste, das andere die letzte Stelle einnimmt, ob das eine als Form, das andere als Beraubung betrachtet wird. Doch davon später.

2. Jetzt soll gesagt werden, welches die Natur des Guten ist, soweit es die gegenwärtige Untersuchung erfordert. Es ist aber dasjenige, an dem alles hängt, nach dem alles Seiende strebt, da es dasselbe zu seinem Princip hat und seiner bedarf; es selbst ist mangellos, sich selber genug, nichts bedürfend, aller Dinge Maass und Grenze, aus sich selbst Geist und Wesenheit und Seele und Leben und geistige Thätigkeit spendend. Und bis zu ihm hin ist alles schön; denn er selbst [der Geist] ist erhaben über das Schöne und jenseits des Besten, ein König im Reiche des Geistes. Dabei ist er Geist nicht in der Art wie man etwa nach dem schliessen könnte, was bei uns Geist genannt wird, Geister die aus logischen Prämissen ihren Inhalt gewinnen, welche ihr Verständniss erlangen durch logische Operationen und Reflexionen über Grund und Folge, die nach dem Satze des [zureichenden]

Grundes das Seiende schauen, als welche vorher nicht hatten, sondern vor ihrem Lernen, obwohl Geister, doch leer waren. Fürwahr so ist jener Geist nicht beschaffen, sondern er hat alles und ist alles und bei allem, indem er bei sich ist, und hat alles ohne es zu haben. Denn er hat es nicht als ein anderes, von dem er verschieden wäre, auch besteht nicht jedes einzelne von dem, was in ihm ist, für sich gesondert. Denn jedes einzelne ist das Ganze und in allen Beziehungen alles; doch ist es auch nicht vermengt, sondern andererseits für sich gesondert. Das Theilnehmende dagegen nimmt nicht zugleich an allem, sondern woran es kann, Theil. Und der Geist ist die erste Thätigkeit und die erste Wesenheit jenes, obgleich er in sich selbst bleibt; es ist also in seinem Umkreis thätig gleich als ob es in seinem Umkreis lebt. Die von aussen ihn umkreisende Seele aber, indem sie auf ihn blickt und sein Inneres schaut, erblickt die Gottheit durch ihn. Und dies ist der Götter leidloses, seliges Leben und hier findet sich nirgends das Böse, und wenn es hierbei sein Bewenden hätte, so würde es kein Böses geben, sondern nur das Gute auf erster, zweiter, dritter Stufe. Dieses liegt aber alles um den König des Alls herum, er ist der Urgrund alles Schönen und alles ist sein, und das Gute der zweiten Stufe liegt um die zweite, das der dritten um die dritte Stufe herum.

3. Wenn nun dieser Art das Seiende und das über das Seiende noch Erhabene ist, so kann das Böse nicht in dem Seienden noch im Jenseits des Seienden sich befinden; denn dieses beides ist gut. Es bleibt also übrig, dass es, wenn überhaupt, in dem Nichtseienden ist, gleichsam wie eine gewisse Form des Nichtseienden und an etwas mit dem Nichtseienden Vermischtem oder irgendwie mit dem Nichtseienden in Gemeinschaft Stehendem. Das Nichtseiende ist aber keineswegs das unbedingt nicht Seiende, sondern nur etwas anderes als das Seiende: auch nicht so nichtseiend wie Bewegung und Ruhe am Seienden, sondern wie ein Bild des Seienden oder noch viel mehr nichtseiend. Dies ist aber die ganze sinnenfällige Welt und alle Affectionen am Sinnenfälligen oder noch etwas hinter diesem oder wie ein Accidens für dasselbe oder Princip desselben oder etwas, das bei gleicher Beschaffenheit dasselbe vollzählig macht. Und so könnte man sich denn etwa eine Vorstellung von ihm machen, nach der es Maasslosigkeit sei gegenüber dem Maasse, Unbegrenztes gegenüber der Grenze, Ungestaltetes gegenüber dem Gestaltenden, stets Bedürftiges gegenüber dem Selbstgenugsamen, stets unbestimmt,

nirgend feststehend, allleidend, ungesättigt, gänzlich Armuth — und das sind nicht seine zufälligen Eigenschaften, sondern das ist gleichsam sein Wesen und jeder Theil, den man von ihm sieht, der ist auch alles dies; das andere aber, was an ihm Theil nimmt und ihm ähnlich ist, werde zwar schlecht, sei aber nicht mit dem Schlechten identisch. Bei welcher Daseinsform ist das nun aber vorhanden ohne von ihr verschieden zu sein, sondern als sie selbst? Denn wenn das Böse einem andern als Eigenschaft zukommt, so muss es zuvor selbst etwas an und für sich sein, wenn es auch keine bestimmte Wesenheit ist. Denn wie es ein an sich Gutes, ein anderes als Eigenschaft giebt, so giebt es auch ein an sich Böses und ein Böses, das diesem gemäss sich an einem andern als Eigenschaft findet. Was giebt es nun für eine Maasslosigkeit ausser im Maasslosen? Aber wie es ein Maass giebt ausserhalb des Gemessenen, so auch eine Maasslosigkeit ausser dem Maasslosen. Denn wenn sie in einem andern ist, so ist sie entweder im Maasslosen — aber selbst maasslos bedarf es der Maasslosigkeit nicht — oder im Gemessenen — aber das Gemessene kann als solches unmöglich Maasslosigkeit haben: folglich muss es ein an sich Unbegrenztes, ebenso ein an sich Gestaltloses geben und was sonst noch die Natur des Maasslosen charakterisirte; und wenn etwas nach ihm so beschaffen ist, so hat es dies entweder durch Mischung oder es ist so durch das Hinblicken auf jenes oder es bringt etwas derartiges hervor. Also das den Gestalten und Formen und Maassen und Grenzen zu Grunde liegende und mit fremdem Schmuck geschmückte, nichts gutes an sich habende Etwas, das ein Schattenbild des Seienden, aber des Bösen Wesenheit ist, wenn es anders eine Wesenheit des Bösen geben kann — dieses findet die Untersuchung als das erste Böse und an sich Böse.

4. Die Natur der Körper also, soweit sie an der Materie Theil hat, ist böse. Denn sie haben eine nicht wahrhafte Form, sind des Lebens beraubt, sie vernichten sich gegenseitig durch die von ihnen ausgehende ungeordnete Bewegung, sie hemmen die Seele in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit, als ewig fliessend fliehen sie die Wesenheit. Die Seele aber ist nicht an sich böse, auch nicht jede böse. Aber welches ist die böse Seele? Diejenige, sagt Plato, welche sich einen Menschen dienstbar gemacht hat, dem von Natur die Schlechtigkeit der Seele angeboren ist, indem die unvernünftige Form der Seele das Böse aufnimmt, nämlich Maasslosigkeit, Uebermaass, Mangel, aus denen auch Zügellosigkeit und Feigheit

und die sonstige Schlechtigkeit der Seele stammt, unfreiwillige Leidenschaften, welche falsche Meinungen veranlassen, das für schlecht und gut zu halten, wovor sie flieht und wonach sie strebt. Aber was ist das, was diese Schlechtigkeit zu Wege gebracht hat, und wie willst du sie auf ein Princip und eine Ursache zurückführen? Erstens nun befindet sich ein solche Seele nicht ausserhalb der Materie und ist nicht für sich. Sie ist also mit Maasslosigkeit gemischt und untheilhaftig der schmückenden und zum Maasse führenden Form; denn sie ist dem Körper beigemischt, der Materie hat. Ferner wenn auch ihr denkender Theil beschädigt wird, so wird sie am Sehen verhindert durch die Leidenschaften und dadurch dass sie von der Materie überschattet wird und zur Materie sich hingeneigt hat, dadurch überhaupt dass sie nicht nach dem Sein sondern nach dem Werden blickt, dessen Princip die Natur der Materie, die so schlecht ist, dass sie auch das noch nicht in ihr Befindliche sondern bloss nach ihr Hinblickende mit dem ihr eigenen Bösen erfüllt. Denn da sie schlechthin untheilhaftig ist des Guten und die Verneinung desselben und der reine Mangel, so macht sie alles, was irgendwie mit ihr in Berührung konmt, sich ähnlich. Dagegen ist die vollkommene und nach dem Geiste hinneigende Seele stets rein und von der Materie abgewandt, alles Unbestimmte und Maasslose und Böse sieht sie weder noch naht sie sich ihm; sie bleibt also rein, schlechthin durch den Geist bestimmt. Diejenige aber, die das nicht bleibt sondern aus sich selbst herausgeht, sieht durch das Unvollkommne und nicht Ursprüngliche — gleichsam wie ein Schattenbild jener durch das Zurückbleiben, soweit sie zurückgeblieben, mit Unbestimmtheit erfüllt — Finsterniss und hat bereits Materie, indem sie auch das sieht was sie nicht sieht, wie man ja sagt, dass wir auch die Finsterniss sehen.

5. Wenn nun aber der Mangel des Guten die Ursache ist für das Sehen der Finsterniss und die Gemeinschaft mit ihr, so wird das Böse für die Seele in dem Mangel oder der Finsterniss sein, und zwar das erste Böse; das zweite aber wird die Finsterniss sein; und die Natur des Bösen liegt nicht mehr *in* der Materie sondern noch *vor* der Materie. Allein nicht in dem irgendwie bestimmten sondern in dem schlechthinnigen Mangel liegt das Böse; dasjenige wenigstens, was des Guten nur wenig ermangelt, ist nicht böse; es kann ja sogar vollkommen sein in Anbetracht seiner Natur. Aber wenn es schlechthin mangelt, was bei der Materie der Fall, so ist dies das wesentlich Böse, welches gar keinen Theil am Guten

hat. Denn auch das Sein hat die Materie nicht, um somit am Guten Theil zu haben, sondern ist das Sein nur dem Namen nicht der Sache nach, so dass man in Wahrheit sagen kann, es sei Nichtsein. Der Mangel also hat das Nichtgutsein an sich, der schlechthinnige das Böse, der grössere die Möglichkeit ins Böse zu fallen und bereits böse zu sein. Deshalb muss unter dem Bösen verstanden werden nicht dieses bestimmte Böse, wie Ungerechtigkeit oder irgend eine andere Schlechtigkeit, sondern jenes, was noch nichts von diesem ist, dieses aber gleichsam wie Arten von jenem durch individualisirende Zusätze als Gestalten formt, z. B. die Schlechtigkeit in der Seele mit ihren verschiedenen Arten entweder durch die Materie, an der sie sich findet, oder durch die Theile der Seele oder dadurch dass die eine gleichsam ein Sehen, die andere ein Streben oder Leiden ist. Will aber jemand annehmen, dass auch das ausserhalb der Seele befindliche böse sei, wie will er es auf jene Natur zurückführen, als Krankheit, Armuth? Etwa die Krankheit als Mangel und Uebermaass materieller Körper, die keine Ordnung und Maass ertragen, Hässlichkeit als die von der Form nicht bewältigte Materie, Armuth als Mangel und Beraubung dessen, was wir der Materie wegen, mit der wir zusammengejocht sind, nöthig haben, die ihrer Natur nach selber Bedürftigkeit ist. Wenn dies mit Recht gesagt wird, so darf man nicht annehmen, dass wir das Princip des Bösen seien als an sich böse, sondern dass dies vor uns liegt, dass aber dasjenige, was die Menschen ergriffen hat, sie nicht freiwillig ergreift, sondern dass es eine Flucht giebt vor dem Bösen in der Seele für die, welche es können, nicht aber alle es können. Hieraus ergiebt sich der Satz: da die Materie an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen als das Böse vorhanden ist, so kann als solches die Schlechtigkeit nicht vorhanden sein, welche die Menschen haben, da sie ja nicht einmal allen Menschen zukommt — denn sie lässt sich bewältigen, (besser aber sind diejenigen, bei denen sie gar nicht vorhanden) und dadurch gerade bewältigen sie dieselbe dass in ihnen das Nichtmaterielle ist.

6. Es ist aber auch zu untersuchen, was das heisst: das Böse könne nicht vertilgt werden sondern sei aus Nothwendigkeit, und zwar bei den Göttern sei es nicht, wohl aber wandle es stets bei der sterblichen Natur und dieser Welt umher. Soll dies etwa soviel heissen: der Himmel sei rein vom Bösen, da er stets geordnet einhergeht und in geregelter Bahn sich bewegt, es gebe dort weder Ungerechtigkeit noch

andere Schlechtigkeit noch Dinge, die einander beeinträchtigen, vielmehr in geregelter Bahn sich bewegen, dagegen auf Erden sei Ungerechtigkeit und Unordnung? Denn das ist die sterbliche Natur und diese Welt. Aber die Nothwendigkeit von hier zu entfliehen, wird nicht mehr von den Dingen auf Erden ausgesagt. Denn Flucht, sagt Plato, heisst nicht von der Erde weggehen, sondern auf Erden gerecht und heilig sein mit vernünftiger Einsicht. Der Sinn seiner Worte ist also, man müsse die Schlechtigkeit fliehen, so dass für ihn das Böse die Schlechtigkeit ist mit allen ihren Folgen. Und wenn der Unterredner sagt, das Böse werde aufhören, falls er nur die Menschen von seiner Meinung überzeuge, so entgegnet er, dies sei unmöglich; denn das Böse sei mit Nothwendigkeit, da es ja irgend einen Gegensatz zum Guten geben müsse. Die Schlechtigkeit am Menschen aber, wie kann sie jenem Guten entgegengesetzt sein? Denn sie ist der Tugend entgegengesetzt, diese aber ist nicht das Gute, sondern ein Gut, das die Materie überwältigen hilft. Wie soll aber jenem Guten etwas entgegengesetzt sein? Es ist ja keine Qualität, kein Quale. Sodann wo besteht überall die Nothwendigkeit, dass mit dem einen der Gegensätze auch der andere da sei? Nun mag es immerhin möglich sein, es sei mit dem Gegensatz auch das ihm Entgegengesetzte — z. B. wenn Gesundheit ist kann möglicherweise auch Krankheit sein — nur nicht aus Nothwendigkeit. Jedoch braucht er auch nicht zu sagen, dass dies von allen Gegensätzen wahr sei, aber vom Guten ist es gesagt. Aber wenn das Gute Wesenheit ist oder über alle Wesenheit hinaus, wie kann ihm etwas entgegengesetzt sein? Dass nun der Wesenheit nichts entgegengesetzt ist, ist hinsichtlich der Wesenheiten im einzelnen durch einen Inductionsbeweis glaublich, allgemein aber ists nicht bewiesen. Aber was wird der allgemeinen Wesenheit entgegengesetzt sein und überhaupt dem Ersten? Der Wesenheit doch wohl die Nichtwesenheit, der Natur des Guten die, welche des Bösen Natur und Princip ist; denn Principien sind beide, die eine das des Guten, die andere das des Bösen; so wäre alles in jeder dieser beiden Naturen sich entgegengesetzt, folglich sind auch die Ganzen sich entgegengesetzt, und mehr noch als das andere. Denn das andere ist sich entgegengesetzt als entweder zu derselben Art oder derselben Gattung gehörig und wo es ist hat es an etwas Gemeinsamem Theil; was aber getrennt ist und sich in dem andern befindet als das Gegentheil von dem, was für das eine die Bestandtheile seines Wesens ausmacht: wie sollte sich das nicht am meisten entgegengesetzt sein,

wenn anders das sich entgegengesetzt ist, was am weitesten von einander absteht? Der Grenze aber und dem Maasse und dem, was sonst noch in der göttlichen Natur enthalten, steht Unbegrenztheit und Maasslosigkeit und was sonst noch der schlechten Natur eignet, gegenüber, folglich auch das Ganze dem Ganzen entgegengesetzt. Auch das Sein hat es fälschlich und zwar als ein ursprünglich und wesentlich Falsches, jenem aber kommt das wahre Sein zu, so dass es auch hinsichtlich des Falschen dem Wahren entgegengesetzt ist und bei beiden ein Gegensatz dem Wesen nach stattfindet. Es hat sich uns also ergeben und erhellt, dass nicht überall der Wesenheit nichts entgegengesetzt ist, da wir ja auch bei Feuer und Wasser einen Gegensatz zugeben würden, wenn nicht die Materie in ihnen etwas Gemeinsames wäre, welche das Warme und Trockene und Feuchte und Kalte als Eigenschaften hat; wenn sie aber allein für sich ihre Wesenheit ausmachten ohne ein Gemeinsames, so würde auch hier sich Wesenheit der Wesenheit entgegengesetzt finden. Was also durchaus getrennt ist und nichts gemeinsames hat und den grössten Abstand in seiner Natur, das ist entgegengesetzt, da ja die Entgegensetzung nicht geschieht, insofern eine bestimmte Eigenschaft oder überhaupt irgend eine Gattung des Seienden vorhanden ist, sondern insofern die Dinge am weitesten von einander getrennt sind und aus Gegensätzen bestehen und das Entgegengesetzte thun.

7. Aber wie ist nun, wenn das Gute, so auch das Böse aus Nothwendigkeit? Etwa so, weil im All die Materie sein muss? Denn aus Entgegengesetztem besteht aus Nothwendigkeit dieses All; ja es würde nicht einmal sein, wenn die Materie nicht wäre. Gemischt also ist die Natur dieser Welt aus Geist und Nothwendigkeit, und was von Gott in sie kommt ist gut, das Böse aber ist aus der alten Natur, worunter Plato die zu Grunde liegende Materie versteht, die noch nicht geschmückt ist durch Formen. Aber wieso sterbliche Natur? Der Ausdruck 'dieser Ort hier' soll nämlich das All bezeichnen, oder die Worte: 'da ihr aber geworden seid, so seid ihr zwar nicht unsterblich, doch sollt ihr auch durch mich nicht aufgelöst werden'. Stünde es so, dann würde mit Recht gesagt werden, das Böse könne nicht vertilgt werden. Wie wird man nun entfliehen? Nicht durch den Wechsel des Orts, sagt er, sondern dadurch dass man sich Tugend erwirbt und sich vom Leibe trennt d. h. ebenso auch von der Materie, denn wer am Leibe klebt, klebt auch an der Materie. Das Trennen und Nichttrennen macht er irgendwo selbst klar; aber bei

den Göttern sein heisst im Intelligibeln sein, denn dort sind die Unsterblichen. Man kann die Nothwendigkeit des Bösen aber auch so begreifen: da nämlich das Gute nicht allein ist, so entsteht nothwendig durch das Ausgehen von ihm oder wenn man's so ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung das Letzte d. h. nach dem nichts mehr entstehen konnte. Dies sei das Böse. Nothwendig aber sei etwas nach dem Ersten, folglich auch das Letzte. Dies ist aber die Materie, die nichts mehr von ihm hat. Und dies ist die Nothwendigkeit des Bösen.

8. Wenn aber jemand sagen wollte, dass wir nicht durch die Materie böse würden — denn weder die Unwissenheit sei durch die Materie noch die schlechten Begierden; denn wenn der Zustand durch die Schlechtigkeit des Leibes entstehe, so thue das nicht die Materie sondern die Form, z. B. Wärme, Kälte, Bitteres und was es sonst für Geschmacksarten giebt, ferner Vollsein und Leersein und zwar Vollsein nicht schlechthin sondern Vollsein von bestimmten Dingen, und überhaupt sei es das bestimmte Sein, welches den Unterschied der Begierden und, wenn man will, der falschen Meinungen mache, so dass also mehr die Form als die Materie das Böse sei —: so wird er nichtsdestoweniger auch so zu dem Zugeständniss genöthigt werden, dass die Materie das Böse sei. Denn was die bestimmte Eigenschaft an der Materie thut, das thut sie nicht als eine getrennte, wie auch die Gestalt der Axt nicht ohne Eisen wirkt. Ferner sind auch die Formen in der Materie nicht dieselben, die sie sein würden, wenn sie für sich bestünden, sondern materielle Begriffe, in der Materie verdorben und mit ihrer Natur erfüllt; denn auch das Feuer an und für sich brennt nicht, noch etwas anderes von den Dingen an sich wirkt dasjenige, was wenn es in der Materie vor sich geht, als Wirkung bezeichnet wird. Denn als Herrin über das, was in sie eingestrahlt ist, verdirbt und vernichtet sie es, indem sie ihre eigene entgegengesetzte Natur daneben stellt, nicht so zwar dass sie das Kalte an das Warme heranbringt, sondern so dass sie an die Form des Warmen ihre eigene Formlosigkeit heranführt, und die Gestaltlosigkeit an die Gestalt und Uebermaass und Mangel an das Gemessene, bis sie es zu einem Theil von sich macht und ihm sein eigenes Wesen nimmt, wie bei der Nahrung der Thiere das Hineingebrachte nicht mehr ist als was es hineinkam, sondern etwa Hundeblut und ganz hundeartig, und alle Säfte entsprechend dem, was sie aufgenommen hat. Wenn also der Leib die Ursache des Bösen ist,

so würde auch in diesem Falle die Materie das Böse sein. Aber er hätte sie bewältigen sollen, wird ein anderer sagen. Allein das was sie bewältigen kann, ist nicht rein, wenn es nicht flieht. Auch sind die Begierden heftiger durch diese oder jene bestimmte Mischung der Körper, in diesem solche, in einem andern andere, so dass die Bewältigung nicht möglich ist in einem jeden — so sind auch einige stumpf zum Urtheilen, denn durch die Schlechtigkeit der Körper sind sie erkaltet und gehindert —; die entgegengesetzten hinwiederum machen die Menschen leichtfertig und wankelmüthig. Dies bezeugen auch die zeitweiligen Stimmungen. Denn sind wir voll, so haben wir andere Begierden und Gedanken als wenn wir leer sind, und anders sind wir wenn wir auf diese, anders wenn wir auf jene Weise vollgefüllt sind. Es sei also in erster Linie das Maasslose böse, das aber, was in dieser Maasslosigkeit sich befindet, gleichviel ob es durch Verähnlichung oder Theilnahme dieselbe zur Eigenschaft erhalten hat, in zweiter Linie böse; und gleicherweise in erster Linie die Finsterniss, in zweiter das Verfinsterte. Die Schlechtigkeit nun als Unwissenheit und Maasslosigkeit an der Seele ist in zweiter Linie böse und nicht an sich böse; ist doch auch die Tugend nicht ein erstes Gute, sondern weil sie ihm ähnlich geworden ist oder Antheil an ihm genommen hat.

9. Womit haben wir das nun erkannt? und vorab womit die Schlechtigkeit? Die Tugend sicherlich mit dem Geiste selbst und dem Denken — denn sie erkennt sich selbst — aber die Schlechtigkeit wie? Etwa wie mit einem Richtscheit das Grade und Nichtgrade, so auch das zur Tugend nicht Passende? Erkennen wir es nun sehend oder nicht sehend? Die Schlechtigkeit meine ich. Die absolute Schlechtigkeit gewiss nicht sehend, denn sie ist ein Unbegrenztes; durch Abstraction also das, was nirgends ein Concretes ist, die nicht absolute aber an dem Mangel dieses. Indem wir nun einen Theil sehen, schliessen wir von dem vorhandenen Theil auf den fehlenden, welcher in der ganzen Gestalt ist, hier aber fehlt, und sprechen so von Schlechtigkeit, indem wir das Fehlende im Unbestimmten lassen. Und sehen wir an der Materie gleichsam ein hässliches Gesicht, da der Begriff in ihr nicht genug zur Herrschaft gekommen um die Hässlichkeit der Materie zu verbergen, so stellen wir es uns als hässlich vor durch den Mangel der Form. Aber was ganz und gar keine Form erhalten hat, wie das? Indem wir durchaus von jeglicher Form abstrahiren, bezeichnen wir das, worin sich

keine Formen finden, als Materie, sowie wir in uns ebenfalls durch Abstrahiren von jeder Form Gestaltlosigkeit wahrnahmen, wenn wir die Materie sehen wollten. Daher ist dieser Geist auch ein anderer, ein Ungeist, der das zu sehen sich erkühnt, was nicht seines Wesens ist. Wie ein Auge, das sich vom Licht entfernt um die Finsterniss zu sehen und nicht zu sehen durch Verlassen des Lichts, mit welchem es jene nicht sehen konnte — andererseits war ihm ohne dasselbe auch das Sehen unmöglich, aber das Nichtsehen möglich, damit es ihm vorkomme als sei ein Sehen der Finsterniss möglich — so also lässt auch der Geist, sein eigenes innerliches Licht aufgebend und aus sich gleichsam heraustretend in das, was nicht seines Wesens ist, ohne sein eigenes Licht daranzuhalten das Gegentheil von seinem Wesen auf sich wirken, um sein Gegentheil zu sehen.

10. Doch soweit hiervon. Da aber die Materie qualitätslos ist, wie kann sie böse sein? Qualitätslos wird sie genannt, insofern sie an sich selbst nichts von den Qualitäten hat, die sie aufnehmen soll und die an ihr wie an einem Substrat haften sollen, nicht jedoch so als habe sie keine Natur. Hat sie aber eine Natur, was hindert, dass diese Natur schlecht sei, freilich nicht im Sinne einer Qualität schlecht? Ist doch auch Qualität dasjenige, demgemäss ein anderes irgendwie qualificirt wird. Die Qualität ist also ein Accidens und an einem andern; die Materie aber ist nicht in einem andern sondern das Substrat, und das Accidens findet sich an diesem. Da ihr also keine Qualität zukommt, welche die Natur eines Accidens hat, so wird sie qualitätslos genannt. Wenn nun also auch die Qualität selbst qualitätslos ist, wie sollte die Materie, die eine Qualität nicht angenommen hat, irgendwie qualificirt genannt werden? Mit Recht also wird sie qualitätslos und böse genannt; denn sie wird nicht böse genannt, weil sie Qualität hat, sondern vielmehr weil sie Qualität nicht hat, damit sie nicht etwa böse wäre als Form und nicht vielmehr als die der Form entgegengesetzte Natur.

11. Aber die jeder Form entgegengesetzte Natur ist Beraubung; Beraubung aber findet sich stets in einem andern und ist an sich keine Substanz; daher wird das Böse, wenn es in der Beraubung liegt, in dem liegen was der Form beraubt ist, also an sich selbst nicht sein können. Wenn nun in der Seele Böses ist, so wird die Beraubung in ihr das Böse und die Schlechtigkeit sein und nichts ausserhalb. Allerdings wollen nun einige Lehren die Materie ganz aufheben, andere behaupten,

sie sei nicht böse. Jedenfalls also darf man das Böse nicht von anderswoher suchen, sondern man muss es in die Seele setzen und zwar als Abwesenheit des Guten. Aber wenn die Verneinung die einer nach dem Sein sich streckenden Form ist, so hat, wenn die Beraubung des Guten in der Seele geschieht und diese die Schlechtigkeit in sich durch ihren Begriff hervorbringt, die Seele nichts Gutes, also auch, obwohl sie Seele ist, doch kein Leben. So wird also die Seele etwas unbeseeltes sein, wenn sie nicht einmal Leben hat, so dass sie als Seele nicht Seele sein wird. Nun hat sie aber durch ihren Begriff Leben, also hat sie die Verneinung des Guten nicht aus sich. Demnach ist sie etwas gutartiges, indem sie eine gute Spur des Geistes hat, und ist nicht schlecht aus sich; also ist sie auch nicht das ursprünglich Böse noch hat sie das ursprünglich Böse als ihr Accidens, weil nicht jedes Gute gänzlich von ihr fern ist.

12. Wie aber, wenn nun jemand die Schlechtigkeit und das Schlechte in der Seele nicht als völlige Verneinung bezeichnet, sondern nur als theilweise Verneinung? Ist dies, so wird sie, einerseits im Besitze des Guten, andererseits desselben beraubt, eine gemischte Empfindung haben und kein gemischtes Böse, und das erste und eingemischte Böse ist noch nicht gefunden; dann wird die Seele das Gute haben als ihr Wesen, das Böse als ein Accidens.

13. Vielleicht aber ist es für das Gute böse als ein Hinderniss, wie es dergleichen für das Auge giebt zum Sehen. Aber so wird für sie das Böse Veranlassung und Grund in der Weise sein, dass das Böse an sich hiervon verschieden ist. Wenn nun die Schlechtigkeit ein Hinderniss ist für die Seele, so wird sie Böses hervorrufen, aber die Schlechtigkeit wird nicht das Böse sein. So auch die Tugend nicht das Gute, vielmehr gleichsam nur behülflich dazu; folglich wenn die Tugend nicht das Gute ist, auch die Schlechtigkeit nicht das Böse. Ferner ist auch die Tugend nicht das Schöne selbst noch das an sich Gute, also auch die Schlechtigkeit nicht das Hässliche selbst noch das an sich Böse. Wir bezeichneten aber die Tugend nicht als das an sich Schöne noch an sich Gute, weil das an sich Schöne und an sich Gute vor und jenseits derselben liegt; und irgendwie durch Theilnehmen ist sie gut und schön. Wie wir nun von der Tugend aufsteigend zu dem Schönen und dem Guten gelangen, so auch von der Schlechtigkeit herabsteigend zu dem Bösen selbst; wir schauen es soweit ein Schauen des an sich Bösen möglich, wir werden es durch

das Theilnehmen daran; denn man geräth gänzlich in den Ort der Unähnlichkeit, dort taucht man in dieselbe ein und wird in dunkeln Schmutz hineinfallen; hat ja auch die Seele, wenn sie völlig in das vollendete Böse gehen sollte, nicht mehr die Schlechtigkeit, sondern eine andere und zwar schlechtere Natur hat sie eingetauscht; denn die Schlechtigkeit ist doch noch etwas menschliches, mit einem ihr Entgegengesetzten gemischt. Sie stirbt also, soweit eine Seele sterben kann, und der Tod besteht für sie, wenn sie noch in den Körper versenkt ist, darin dass sie in der Materie untersinkt und mit ihr angefüllt wird, wenn sie ihn verlassen hat, darin dass sie dort liegt, bis sie wieder emporeilt und irgendwie den Blick vom Schmutz hinwegwendet; und dies bedeutet es, in den Hades gehen und einschlafen.

14. Wenn aber jemand die Schlechtigkeit eine Schwäche der Seele nennt — denn die schlechte Seele sei leicht afficirbar und leicht beweglich, von jedwedem zu jedwedem Bösen getragen, leicht beweglich zu Begierden, leicht reizbar zum Zorn, sehr schnell zum Nachgeben, dunkeln Vorstellungen leicht nachgebend, vergleichbar einem äusserst schwachen Machwerk der Kunst oder Natur, das leicht durch einen Lufthauch oder Sonnenstrahl zerstört wird —: so wäre es der Untersuchung wohl werth, worin die Schwäche der Seele besteht und woher sie ihr kommt. Denn die Schwäche in der Seele ist doch nicht wie die in den Körpern, sondern wie dort das Unvermögen zur Thätigkeit und die Reizbarkeit Schwäche heisst, so ist hier nach der Analogie dasselbe Wort übertragen; es müsste denn sein, dass für sie auf dieselbe Weise die Materie Grund der Schwäche wäre. Aber treten wir näher mit dem begrifflichen Denken heran um zu fragen, welches die Ursache in der sogenannten Schwäche der Seele sei; denn sicherlich macht weder Dichtigkeit oder Lockerheit, noch auch Magerkeit oder Dicke oder Krankheit wie eine Art Fieber die Seele schwach. Nothwendig muss nun eine solche Schwäche der Seele sich entweder in den gänzlich abgetrennten oder den materiellen Seelen oder in beiden finden. Wenn aber nicht in den von der Materie abgesonderten — denn sie sind alle rein und wie man sagt beflügelt und vollkommen und verrichten ungehindert ihr Werk — so bleibt übrig, dass die Schwäche in den gefallenen sei, die weder rein noch gereinigt sind, und für sie würde die Schwäche nicht Wegnahme von etwas, sondern Anwesenheit eines Fremdartigen sein, wie von Schleim oder Galle im Körper. Nimmt man aber die Ursache

des Falls der Seele genauer und zuverlässig, wie man es muss, so wird das Gesuchte klar werden. Es giebt nun im Seienden Materie, es giebt auch Seele, und gewissermaassen einen Ort [für beide]. Denn nicht ist der Ort gesondert für die Materie, gesondert auch für die Seele — etwa in der Erde für die Materie, in der Luft für die Seele — sondern der Ort für die Seele ist dadurch gesondert dass er nicht in der Materie ist, das aber will heissen, dass die Materie nicht mit der Materie vereinigt ist und dies wieder, dass nicht ein Ding aus ihr und der Materie geworden, und dies, dass sie nicht an der Materie als ihrem Substrat geworden, und das endlich heisst 'gesondert sein'. Es giebt aber viele Kräfte der Seele und die Seele hat Anfang, Mitte und Ende; die Materie aber, die zugegen ist, verlangt mehr und stürmt gleichsam und will in das Innere eindringen; der Ort im ganzen aber ist heilig und es giebt nichts, was der Seele untheilhaftig wäre. Sie wird nun erleuchtet, indem sie sich unterschiebt, dasjenige jedoch, von dem aus sie erleuchtet wird, kann sie nicht fassen; denn jenes hebt sie nicht trotz ihrer Anwesenheit, ja es sieht sie nicht einmal wegen ihrer Schlechtigkeit. Die Einstrahlung aber und das Licht von dort verdunkelt sie ihrerseits durch Mischung und macht es schwach, indem sie selbst das Werden darreicht und die Ursache für das Hineinkommen, denn zu dem nicht Vorhandenen würde die Seele nicht kommen. Und das ist der Fall der Seele, auf diese Weise in die Materie zu kommen und schwach zu sein, deshalb weil nicht alle Kräfte in Wirksamkeit treten, da die Materie sie am Erscheinen hindert, dadurch dass sie den Ort, den jene inne hat, in Beschlag nimmt und so gleichsam jene auf einen kleinen Raum beschränkt, was sie aber, wie durch Diebstahl eingenommen, schlecht macht, bis die Seele etwa wieder von ihr enteilen kann. Die Materie ist also für die Seele Ursache der Schwäche und Ursache der Schlechtigkeit. Sie ist also ursprünglicher böse und das Urböse. Denn auch wenn die Seele selbst, von der Materie afficirt, ihre erzeugende Thätigkeit begonnen und mit ihr sich verbunden hätte und schlecht geworden wäre, so bleibt doch die Materie die Ursache durch ihr Dasein; denn sie würde nicht in dieselbe gerathen sein, hätte sie nicht durch das Vorhandensein derselben ihre zeugende Kraft erhalten.

15. Wenn aber jemand behauptet, die Materie existire garnicht, so muss ihm aus den Abhandlungen über die Materie die Nothwendigkeit ihrer Subsistenz bewiesen werden, da dort des weiteren darüber gesprochen ist. Wenn aber jemand sagt,

Böses gebe es überhaupt nicht unter dem Seienden, so muss er auch das Gute aufheben und jedes Ziel des Strebens in Abrede stellen. Dann giebt es auch kein Verlangen, kein Vermeiden, kein Denken; denn das Verlangen ist auf das Gute gerichtet, das Vermeiden auf das Böse, das Denken und Ueberlegen auf das Gute und Böse und auch dieses ist eins von dem Guten. Es muss demnach sowohl ein Gutes als ungemischtes Gutes geben, so auch ein aus Bösem und Gutem Gemischtes, und dabei strebt dasjenige, bei welchem das Böse bereits den grössern Theil ausmacht, auch selbst mit zu jenem gänzlich Bösen hin, wo es aber den geringern Theil ausmacht, eben dieses geringern Gehaltes wegen, zum Guten; denn was könnte es sonst für die Seele Böses geben? oder für welche Seele, die nicht mit der schlechteren Natur in Verbindung getreten wäre? Dann gäbe es ja auch keine Begierden, keine Traurigkeit, keinen Zorn, keine Furcht; denn aus dem Zusammengesetzten entspringt die Furcht, es möchte aufgelöst werden, und Trauer und Schmerzen, wenn es aufgelöst wird; Begierden aber, wenn etwas den Bestand beunruhigt oder Vorsorge getroffen wird, damit es nicht lästig falle. Vorstellung aber ist ein von aussen kommender Eindruck eines unvernünftigen Etwas, und die Seele nimmt den Eindruck auf, weil sie nicht ungetheilt ist; falsche Meinungen kommen ihr, wenn sie ausserhalb des Wahren selbst gerathen ist, und dies geschieht dadurch dass sie nicht rein ist. Aber das Streben nach dem Geiste ist etwas anderes; denn sie soll ausschliesslich mit ihm zusammen sein und in ihm sicher wohnen ohne nach dem Schlechteren zu blicken. Das Böse aber ist nicht ausschliesslich für sich allein wegen der Macht und Natur des Guten, da es ja nothwendig mit allerlei schönen Fesseln umwunden erscheint, wie manche Gefangene mit goldenen Fesseln. Es wird aber hierdurch verhüllt, damit es in seinem Vorhandensein von den Göttern nicht gesehen werde, auch die Menschen nicht immer das Böse zu sehen brauchen, sondern, wenn sie es auch sehen, es mit Bildern des Schönen behufs der Erinnerung zu thun haben.

NEUNTES BUCH.

Ueber die 'Berechtigung des Selbstmordes.'

'Er [der Weise] wird sie [die Seele] nicht hinaustreiben, damit sie nicht hinausgehe' — denn sie wird 'mit etwas behaftet' hinausgehen, wohin sie auch gehe, und hinausgehen heisst hinübergehen an einen andern Ort — sondern man wird warten, dass der Leib sich ganz von ihr trennt, wo sie dann nicht hinüberzugehen nöthig hat, sondern ganz ausserhalb ist. Wie trennt sich nun der Leib? Wenn kein Theil der Seele mehr durch ihn gebunden ist, indem der Leib nicht mehr im Stande ist sie festzubinden, weil seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz auch zugleich der Besitz der Seele verbunden war. Wie nun, wenn jemand es darauf anlegte den Körper aufzulösen? Aber dann brauchte er Gewalt und trennte sich selbst, nicht entliesse der Körper; und wenn er auflöst, ist es nicht frei von Leidenschaften, sondern entweder Unwille oder Trauer oder Zorn ist dabei; er darf aber nichts thun. Wenn er nun den Ausbruch des Wahnsinns merkte? Nun, vielleicht trifft er den Weisen und Tugendhaften nicht; sollte es auch der Fall sein, so setze man dies unter die nothwendigen Dinge, für die man sich unter Umständen, nicht schlechthin zu entscheiden hat. Auch die Anwendung von Giften zur Austreibung der Seele ist der Seele gewiss nicht zuträglich. Und wenn die einem jeden gegebene Zeit eine vom Schicksal bestimmte ist, so ist es vor deren Ablauf nicht wohlgethan, es müsste denn, wie gesagt, nothwendig sein. Wenn aber jeder eine seiner Beschaffenheit zur Zeit des Ausgangs entsprechende Stellung dort einnimmt, so darf man die Seele nicht austreiben, solange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist.

ZWEITE ENNEADE.

Abhandlungen zur Kosmologie und Physik.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber die Welt
oder
Ueber den Himmel.

1. Wenn wir bei der Annahme, die Welt als eine körperliche sei ewig, sei stets gewesen und werde stets sein, die Ursache davon auf den Willen Gottes zurückführen, so werden wir damit zunächst vielleicht etwas wahres sagen, aber keine deutliche Erklärung liefern. Sodann könnte die Veränderung der Elemente und das Vergehen der auf Erden lebenden Organismen bei bleibender Form in derselben Weise vielleicht auch im Universum stattfinden, insofern der Wille dazu im Stande ist, bei stets entfliehendem und fliessendem Körper dieselbe Form bald diesem bald jenem beizulegen, dergestalt dass nicht die numerische Einheit für immer erhalten bliebe, wohl aber die Einheit der Form nach. Indessen warum sollte diesen Dingen in dieser Weise bloss der Form nach die Ewigkeit zukommen, die Dinge am Himmel aber und der Himmel selbst in jener Weise ewig sein? Wenn wir aber dem Umstande, dass er alles umfasst und dass nichts vorhanden ist, worin er sich verändern könnte, und nichts von aussen an ihn herantreten und ihn vernichten kann, die Ursache seines Nichtvergehens beimessen wollen: so werden wir zwar dem ganzen Universum das Nichtvergehen mit gutem Grunde beilegen, der Sonne aber und dem Sein der andern Gestirne, als welche Theile sind und nicht jedes für sich das Ganze ausmachen, werden wir aus diesem Grunde eine ewige Dauer nicht glauben zusprechen zu müssen; vielmehr würde es nur den Anschein gewinnen, als hätten sie ein Bleiben der Form nach, wie solches auch dem Feuer und ähnlichen Gegenständen zukommt, ja der ganzen Welt selbst. Denn es steht nichts im Wege, dass sie, ohne von aussen vernichtet zu werden, doch, indem die Theile sich einander vernichten, so bei stetem Vergehen bloss der Form nach bestehen bleibt und dass bei

stetem Fluss der Natur des Substrats, indem ein anderes die Form giebt, dasselbe beim Welt-Organismus stattfindet wie beim Menschen, beim Pferde und bei den übrigen Dingen; denn Mensch und Pferd sind ewig, aber nicht das Individuum. Es wird also nicht der eine Theil desselben ewig bleiben, etwa der Himmel, die Dinge dieser Erde aber vernichtet werden, sondern alle Dinge sind demselben Schicksal unterworfen und nur der Zeit nach unterschieden, denn immerhin mögen die himmlischen Dinge von längerer Dauer sein. Geben wir nun in diesem Sinne zu, dass die Ewigkeit dem Ganzen und seinen Theilen zukomme, so dürfte unsere Ansicht weniger bedenkliches an sich haben. Vollends aber würden wir über jede Bedenklichkeit hinwegkommen, wenn gezeigt würde, dass der Wille Gottes im Stande sei auch so und auf diese Weise das Universum zusammenzuhalten. Wenn wir aber sagen, dass auch irgend einem bestimmten Gegenstande desselben, wie gross er immer sei, die Ewigkeit zukomme, so ist zu zeigen, ob der Wille im Stande ist dies zu thun, und es bleibt dabei die Schwierigkeit, weshalb einige Dinge so, andere nicht so, sondern nur der Form nach ewig sind, und wie die Theile am Himmel in ihrer Individualität bleiben, da doch so auch alle Dinge in ihrer Individualität bleiben müssten.

2. Wenn wir nun diese Ansicht annehmen und behaupten, dass dem Himmel und allen Dingen an ihm die Ewigkeit der bestimmten Individualität nach zukomme, der sublunarischen Sphäre dagegen nur der Form nach, so ist zu zeigen, wie er als etwas körperliches die unveränderte Individualität im eigentlichen Sinne d. h. das Sich-gleichbleiben im einzelnen beibehalten kann, während doch die Natur des Körpers in stetem Flusse begriffen ist. Denn dies ist die Meinung wie der andern Naturphilosophen so auch des Plato selbst, nicht bloss hinsichtlich der andern Körper sondern vorzüglich auch der Himmelskörper. Denn wie sollten sie, sagt er, als körperlich und sichtbar unveränderlich und in derselben Weise bleiben? Offenbar stimmt er hier auch mit Heraklit überein, welcher sagt, auch die Sonne sei in stetigem Werden. Dem Aristoteles freilich macht dies keine Schwierigkeit, wenn man nämlich seine Hypothese eines fünften Körpers [Quintessenz] annehmen will. Nimmt man diese aber nicht an, wie soll der Himmel, da sein Körper aus eben dem Stoffe besteht wie auch die irdischen Organismen, seine Individualität beibehalten? wie vollends die Sonne und die am Himmel befindlichen Theile? Da nun jeder Organismus aus Seele und leiblicher Natur be-

steht, so muss auch der Himmel, wenn er numerisch ewig bleiben soll, entweder durch beides zugleich oder durch einen seiner Bestandtheile, also Seele und Leib, bleiben. Wer nun dem Leibe das Unvergängliche beilegt, der braucht dazu die Seele oder ihre stete Gegenwart zum Bestand des Lebens nicht; wer aber sagt, dass der Leib an sich vergänglich sei, und der Seele jene Ursache beilegt, der muss versuchen zu zeigen, dass auch der Zustand des Leibes selbst nicht dem Bestand und der Dauer entgegen ist, weil sich in dem naturgemäss Bestehenden nichts widersprechendes findet, sondern auch die Materie dem Willen des Endzwecks entsprechen muss.

3. Wie soll nun die Materie und der Körper des Weltalls in seinem steten Flusse mit beitragen zur Unsterblichkeit der Welt? Doch wohl deshalb, werden wir sagen, weil er nicht nach aussen fliesst. Wenn er nun in ihr und nicht von ihr fliesst, so bleibt er derselbe und kann weder grösser noch kleiner werden; er altert also auch nicht. Man muss aber betrachten, wie auch die Erde von Ewigkeit her in derselben Gestalt und Masse bleibt; auch die Luft wird nie alle, noch die Natur des Wassers. Was also von ihnen sich ändert, verändert nicht die Natur des Weltorganismus. Denn obgleich bei uns einzelne Theilchen sich stets verändern und nach aussen abgehen, so bleibt doch ein jeder lange Zeit. Wo aber nichts nach aussen abgeht, bei dem steht auch die Natur des Leibes in keinem Widerspruch mit der Seele hinsichtlich der Identität und Unvergänglichkeit des Organismus. Feuer aber ist spitz und schnell um nicht hier unten zn bleiben, desgleichen Erde um nicht oben zu bleiben. Wenn es aber an seinem eigentlichen Standort angekommen ist, so darf man nicht glauben, dass es an dem ihm gebührenden Platze dergestalt feststehe, dass es nicht gleich den übrigen Dingen eine Ausdehnung nach beiden Seiten suchen sollte. Höher hinauf nämlich kann es sich nicht erheben, denn dort ist nichts weiter; herabzusteigen widerspricht seiner Natur, bleibt also für dasselbe übrig leicht beweglich zu sein und, durch eine seiner Natur entsprechende Neigung von der Seele zum Leben gezogen, sich an einem schönen Orte wohl zu bewegen, in der Seele. Und wenn jemand seinen etwaigen Fall fürchtet, so möge er getrosten Muthes sein; denn der Umschwung der Seele kommt jedem Sinken zuvor, indem sie es kräftig emporhält. Wenn es aber an sich überhaupt keine Neigung nach unten hat, so bleibt es ohne zu widerstreben. Die an uns ausgestalteten Theile freilich, welche ihre eigene Gestalt

nicht aufrecht erhalten, verlangen Theile von andern um zu bleiben; wenn aber von dorther nichts abfliesst, so bedarf es keiner Ernährung. Sollte es aber von dorther durch Erlöschen abfliessen, so muss ein anderes Feuer angezündet werden, und falls es mit einem andern zusammenhinge und von dorther abflösse, so bedarf es auch statt dessen eines andern. Aber deshalb würde der Weltorganismus nicht derselbe bleiben, wenn er auch in dieser Weise bliebe.

4. Aber wir müssen es an und für sich, nicht mit Bezug auf die vorliegende Frage betrachten, ob etwas von dort abfliesst, so dass auch jene Dinge der wenngleich uneigentlich sogenannten Nahrung bedurften, oder ob ein für alle Mal das dort Hingestellte seiner Natur gemäss bleibt und keinen Abfluss erleidet; ferner ob dem Feuer allein oder dem Feuer überwiegend oder ob es auch den andern Dingen eigen ist emporgehoben und von dem beherrschten Princip getragen zu werden. Wenn man nämlich noch die vornehmste Ursache, die Seele, zu den so reinen und schlechthin besseren Körpern hinzunähme — sucht ja doch auch in den andern Organismen bei ihren hauptsächlichsten Bestandtheilen die Natur sich das Bessere aus — so würde man eine fest begründete Vorstellung von der Unsterblichkeit des Himmels gewinnen. Denn mit Recht nannte auch Aristoteles die Flamme ein Aufwallen und ein gleichsam aus Sättigung übermüthiges Feuer, aber es ist gleichmässig und ruhig und der Natur der Gestirne entsprechend. Was aber die Hauptsache ist: wie will etwas von dem was einmal in sie gelegt war, der Seele, die mit wunderbarer Kraft nahe bei dem Besten liegt, in das Nichtsein entrinnen? Nicht zu glauben aber, dass sie, die von Gott ausgehende, stärker sei als jegliche Fessel, kann nur die Meinung von Leuten sein, welche die das All zusammenhaltende Ursache nicht kennen. Denn es ist ungereimt, dass die Seele, wenn sie überhaupt eine beliebige Zeit lang dasselbe zusammenzuhalten vermochte, dies nicht auch immer thue, als ob das Zusammenhalten durch Gewalt vor sich ginge und das Naturgemässe etwas anderes wäre als das, was in der Natur des Weltalls und den schon daselbst geordneten Dingen ist, oder als ob es etwas gäbe, was mit Gewalt den Bestand desselben auflösen und die Natur der Seele vernichten würde wie etwa die eines Königreichs oder einer Herrschaft. Dass aber die Welt nie einen Anfang gehabt hat — denn das ist, wie bereits gesagt, ungereimt — giebt uns auch eine Gewähr über ihre Zukunft. Denn warum sollte irgend einmal ein

Zustand eintreten, der noch nicht bereits eingetreten? Ihre Elemente nutzen sich ja nicht ab wie etwa Holz und dergleichen; bleiben sie aber stets, so bleibt auch das All. Und selbst wenn sie sich stets veränderten, so bleibt doch das All, denn es bleibt ja auch die Ursache der Veränderung. Dass aber die Reue [Sinnesänderung] der Seele etwas nichtiges ist, haben wir gezeigt, weil ihre Weltregierung eine mühelose ist, bei der sie keinen Schaden nimmt; ja selbst wenn es möglich wäre, dass der ganze Körper zu Grunde ginge, so würde sie dadurch weiter nicht afficirt werden.

5. Wie bleiben nun die Theile dort, während die Elemente und Organismen hier nicht bleiben? Nun, Plato sagt, jene sind von Gott geschaffen, die Organismen hier aber von den durch ihn erschaffenen Geistern; als von ihm geschaffen aber können sie unmöglich zu Grunde gehen. Dies läuft denn darauf hinaus, dass die Himmelsseele dem Weltbildner zunächst kommt, so dass dann ein von der himmlischen ausgehendes und gleichsam von dem Oberen abfliessendes Bild derselben die auf der Erde befindlichen Organismen macht. Da nun diese Seele die dortige zwar nachahmt aber ohnmächtig ist, weil sie sowohl schlechtere Körper zu ihrem Thun verwendet als auch an einem schlechteren Ort weilt und weil die zur Zusammenfügung verwandten Theile nicht bleiben wollen: so können die Organismen hier nicht immer bleiben und die Körper nicht in gleicher Weise beherrscht werden, wie wenn eine andere Seele sie unmittelbar beherrschte. Wenn aber der ganze Himmel bleiben sollte, so müssten es auch seine Theile, die an ihm befindlichen Gestirne. Oder wie wäre er geblieben, wenn nicht in gleicher Weise auch diese blieben? Die Dinge unter dem Himmel nämlich sind nicht mehr Theile des Himmels, mit andern Worten: der Himmel geht nicht bis zum Monde. Wir aber, gebildet durch die von den himmlischen Göttern gegebene Seele und dem Himmel selbst, sind auf Grund dieser mit den Körpern verbunden. Denn die andere Seele die unser Ich ausmacht, ist Ursache unsers Gutseins, nicht unsers Seins. Wenigstens kommt sie erst wenn der Körper schon entstanden ist und trägt aus Vernunft nur wenig zum Sein bei.

6. Doch jetzt müssen wir betrachten, ob der Himmel ausschliesslich Feuer ist und ob er, wenn von dort etwas abfliesst, auch der Nahrung bedarf. Für den Timäus nun, der den Leib des Alls zuerst aus Erde und Feuer entstehen lässt, damit er durch das Feuer sichtbar, durch die Erde fest wäre, schien es folgerichtig, auch die Gestirne nicht ganz aber über-

wiegend aus Feuer bestehen zu lassen, da ja die Gestirne dem Augenschein nach das Feste an sich haben. Und vielleicht ist das richtig, da auch Plato sich mit dieser Ansicht der Wahrscheinlichkeit anschloss. Denn unserer sinnlichen Wahrnehmung zufolge scheinen sie, nach dem Gesicht und der Wahrnehmung des Gesichts zu schliessen, zum grössten Theil oder ganz aus Feuer zu bestehen; betrachten wir sie aber mit der Vernunft, so müssen sie, falls das Feste ohne Erde unmöglich ist, auch Erde haben. Wozu aber sollten sie Wasser und Luft bedürfen? Denn es kann ungereimt erscheinen, dass bei so grossem Feuer Wasser vorhanden sei, und die Luft, wenn sie vorhanden wäre, würde in die Natur des Feuers übergehen. Aber wenn zwei feste Elemente, welche die äussern Glieder einer Proportion bilden, zweier Mittelglieder bedürfen, so fragt sich's, ob dies auch bei natürlichen Dingen ebenso sei; es kann ja einer auch Erde mit Wasser mischen ohne eines Mittelgliedes zu bedürfen. Sagen wir nun: 'in Erde und Wasser sind bereits die andern Elemente mit enthalten', so wird das vielleicht den Anschein der Wahrheit haben; man könnte aber entgegnen: 'jedoch sind die beiden zusammen zum Verbinden nicht tauglich.' Dennoch werden wir sagen, sie sind bereits zusammengebunden dadurch dass jedes von beiden alle enthält. Ferner haben wir zu untersuchen, ob Erde ohne Feuer nicht sichtbar und Feuer ohne Erde nicht fest sei. Wenn dem so wäre, so würde kein Element an sich selbst sein Wesen haben, sondern dann sind alle gemischt und jedes erhält nach dem vorwiegenden Bestandtheil seine Benennung. Sagt man doch auch, die Erde könne nicht ohne Feuchtigkeit bestehen, die Feuchtigkeit des Wassers sei nämlich ein Leim für die Erde. Allein auch dies zugegeben, so bleibt es doch ungereimt zu behaupten, jedes Element sei etwas an sich, und ihm keine besondere Existenz zuzugestehen sondern nur eine in gleichzeitiger Verbindung mit den andern, während auch diese wieder nicht für sich vorhanden wären. Denn wie sollte es eine Natur der Erde und ein Ansichsein der Erde geben, wenn es kein Theilchen giebt, das wirklich Erde ist ohne dass auch Wasser darin wäre zur Verbindung? Was sollte es aber wohl verbinden, wenn es überhaupt keine Grösse giebt, die es mit einem andern Theilchen zu einem Ganzen vereinigt? Wenn es aber ein auch noch so kleines Quantum von Erde an sich selbst giebt, so muss es von Natur Erde auch ohne Wasser geben; oder, wenn dies nicht der Fall ist, so wird es nichts geben was vom Wasser verbunden werden könnte. Wozu sollte

aber die Masse der Erde zu ihrem Sein Luft gebrauchen, da noch Luft bleibt bevor sie sich verändert? Vom Feuer nun ist nicht die Rede behufs der Existenz der Erde, vielmehr damit diese selbst wie auch die andern Dinge sichtbar sei; denn sicherlich ist es doch wohl vernünftig einzuräumen, dass das Gesehenwerden durch das Licht bewirkt wird. Denn dass das Dunkel gesehen werde, lässt sich doch nicht sagen, vielmehr dass es nicht gesehen werde, wie von der Geräuschlosigkeit, dass sie nicht gehört werde. Feuer jedoch braucht nicht in ihr vorhanden zu sein, es genügt das Licht. Wenigstens ist Schnee und eine Anzahl der kältesten Dinge glänzend ohne Feuer, wenn man nicht sagen will, es war darin und färbte es bevor es entwich. Auch hinsichtlich des Wassers kann man zweifeln, ob es nicht Wasser giebt auch ohne dass es von der Erde etwas in sich aufnimmt. Wie soll man aber sagen, dass die Luft, die doch leicht zu zertheilen ist, Erde in sich habe? Und hinsichtlich des Feuers lässt sich zweifeln, ob es der Erde bedarf, da es an sich keine Continuität hat noch die dreifache Dimension. Die Festigkeit aber, die ihm zukommt, nicht mit Rücksicht auf die dreifache Dimension sondern offenbar auf seine Widerstandskraft, warum sollte es diese nicht haben insofern es ein Naturkörper ist? Starrheit freilich kommt allein der Erde zu. So kommt ja auch dem Golde, das doch Wasser ist, die Eigenschaft dicht zu sein zu, nicht durch Hinzutreten von Erde sondern von Dichtigkeit und Verdichtung. Und warum sollte Feuer an sich, da ihm Seele innewohnt, nicht durch die Kraft dieser bestehen? Es giebt nämlich auch feurige Wesen unter den Dämonen. Aber wollen wir an dem Satz rütteln, dass jeder Organismus aus allen Elementen besteht? Ja die Organismen auf der Erde, wird man sagen, aber Erde in den Himmel emporzuheben, sei wider die Natur und widerspreche der von ihr festgesetzten Ordnung; und dass der überaus schnelle Umschwung erdige Körper mit sich herumführe, sei nicht glaublich, sei auch Hinderniss für den leuchtenden Glanz und die weisse Farbe des dortigen Feuers.

7. Besser jedenfalls thut man auf Plato zu hören, der da sagt, dass in der ganzen Welt so etwas Festes, Widerstandsfähiges vorhanden sein müsse, damit die in der Mitte ruhende Erde eine Grundlage und für die auf ihr einherwandelnden Geschöpfe einen Stützpunkt abgebe und die lebenden Wesen auf ihr nothwendig etwas derartig Festes von der Erde, die Erde aber von sich selbst die Eigenschaft hätte zusammenhängend zu sein und von dem Feuer erleuchtet würde. Sie habe

auch Theil am Wasser, damit sie nicht trocken und die Verbindung der Theile nicht gehindert werde. Die Luft erleichtere die Massen der Erde. Ferner sei die Erde mit dem oberen Feuer vermischt nicht im Bestand der Gestirne, sondern da ein jedes in der Welt sich befinde, so habe auch das Feuer Antheil an der Erde, desgleichen die Erde am Feuer und jedes Element an allen andern, nicht als ob das Theilhabende aus beiden zugleich bestehe, aus sich und dem woran es Theil hat, sondern da es auf Grund der in der Welt bestehenden Gemeinschaft ist was es ist, so nehme es das andere nicht selbst sondern etwas von ihm an, z. B. nicht Luft sondern von der Luft die Weichheit und vom Feuer die Helligkeit. Die Mischung endlich gebe alles und mache dann das aus beiden zugleich Bestehende, diese Festigkeit und Dichtigkeit. Dies bezeugt Plato selbst, wenn er sagt: 'ein Licht befestigte Gott an dem zweiten Umkreise von der Erde aus,' womit er die Sonne meint; und an einer andern Stelle nennt er die Sonne ganz hell, desgleichen ganz weiss. Dadurch hält er uns ab, sie für etwas anderes als Feuer zu halten, freilich nicht Feuer von irgendeiner der sonstigen Formen desselben, sondern das Licht, was er von Flamme unterscheidet und nur als angenehm warm bezeichnet. Dieses Licht sei ein Körper und es strahle von ihm das gleichnamige Licht aus, was wir dann als unkörperlich bezeichnen; dies gehe von jenem Lichte aus, indem es von jenem ausstrahle gleichsam wie seine Blüthe und sein Abglanz, und dies sei der eigentliche weisse Körper. Wir aber missverstehen den Ausdruck 'erdig' und während Plato unter 'Erde' nur die Festigkeit versteht, nennen wir eine bestimmte Einheit Erde, da jener doch Unterschiede der Erde annimmt. Wenn nun das so beschaffene Feuer, welches das reinste Licht giebt, sich in der obern Region befindet und seiner Natur gemäss dort seinen Sitz hat, so darf man nicht annehmen, dass die Flamme hier unten sich mit den dortigen Körpern vermischt, sondern indem sie bis zu einer gewissen Höhe enteilt, erlischt sie indem sie auf mehr Licht trifft, und da sie mit Erde emporgestiegen ist, wird sie herabgeworfen, denn sie vermag nicht zu der obern Region hinüberzusteigen, sondern bleibt unterhalb des Mondes stehen. Daher macht sie die dortige Luft dünner und wird, wenn sie bleibt, zu einer sanfter ermattenden Flamme und ihr Leuchten schreitet nicht fort bis zum Glühen sondern nur soweit als sie von dem obern Lichte erleuchtet wird. Das dortige Licht aber zerlegt sich nach gewissen Verhältnissen in den Sternen zur Mannigfaltigkeit und

bringt wie in der Grösse so auch in der Farbe die Verschiedenheit derselben hervor. Auch der übrige Himmel besteht gleichfalls aus solchem Lichte, wird aber wegen der Dünne des Körpers und seiner widerstandslosen Durchsichtigkeit nicht gesehen, wie ja auch die reine Luft nicht gesehen wird, ausserdem noch wegen seiner Entfernung.

8. Wenn nun dieses so beschaffene Licht dort oben an seinem Platze bleibt, das reine an dem reinsten Ort, welch eine Art Abfluss soll dann von ihm stattfinden können? Denn eine solche Natur ist doch an sich nicht zum Herabfliessen geeignet, andererseits giebt es dort nichts, was sie gewaltsam herabstossen könnte. Nun ist aber jeder Körper mit der Seele ein anderer und nicht mehr derselbe wie als er allein war; so auch das dortige, nicht wie es für sich allein ist. Und wenn nun das benachbarte Element sei's Feuer oder Luft wäre, was könnte die Luft thun? Feuer aber würde sich weder zu einer Thätigkeit schicken noch es berühren um eine Wirkung hervorzubringen. Denn es würde sich durch die schnelle Bewegung verändern bevor jenes von ihm afficirt wäre, auch ist es geringer und nicht von gleicher Kraft wie das hier Befindliche. Ferner besteht seine Thätigkeit im Erwärmen; das zu Erwärmende darf aber nicht warm an sich selbst sein, und wenn etwas durch Feuer vernichtet werden soll, so muss es zuvor erwärmt werden und beim Erwärmtwerden seine Natur verlieren. Der Himmel bedarf also keines andern Körpers um zu bleiben, noch auch um den Umschwung naturgemäss zu vollziehen; denn es ist noch nicht gezeigt, dass seine naturgemässe Richtung in gerader Richtung vorsichgeht — naturgemäss müssen nämlich die Himmelskörper entweder bleiben oder kreisen, andere Bewegungen würden nur durch Anwendung von Gewalt möglich sein. Man darf also auch nicht sagen, dass die dortigen Körper der Nahrung bedürfen, noch darf man von den irdischen Dingen auf jene einen Schluss machen, da sie weder dieselbe sie zusammenhaltende Seele haben, noch denselben Ort, noch eine Ursache daselbst vorhanden ist, derentwegen die in stetem Fluss befindlichen zusammengesetzten Dinge hier unten ernährt werden. Wohl aber muss man sagen, dass die Veränderung der hiesigen Körper in diesen selbst liegt, da eine andere Natur sie beherrscht, welche aus Schwäche sie nicht im Sein zu erhalten versteht, sondern im Werden oder Erzeugen die Natur der höheren Stufe nachahmt. Dass sie sich aber nicht durchweg gleichbleibt wie das Intelligible, ist gesagt.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Bewegung des Himmels
oder
Ueber die Kreisbewegung.

1. Warum bewegt sich der Himmel im Kreise? Weil er die Vernunft nachahmt. Und wem kommt die Bewegung zu? der Seele oder dem Leibe? Wie so denn? Der Seele etwa, weil sie in sich selbst ist und immer zu sich selbst zu gehen strebt? oder weil sie ohne zusammenhängend zu sein doch in sich ist? oder indem sie sich bewegt die Bewegung zusammenhält? Aber wenn sie die Bewegung zusammenhält, müsste sie nicht mehr bewegen sondern bewegt haben d. h. vielmehr zum Stehen gebracht haben und nicht immer im Kreise bewegen. Vielleicht steht sie auch selbst still, oder wenn sie sich bewegt, so bewegt sie sich wenigstens nicht örtlich. Wie bewegt sie nun örtlich, wenn sie sich selbst auf eine andere Art bewegt? Nun, vielleicht ist auch die Kreisbewegung keine örtliche. Aber, falls sie dies doch zufällig ist, was für eine ist sie denn? Es ist eine Bewegung, deren Empfindung auf sich selbst zurückgeht, selbstbewusst, lebenerzeugend, nirgends ausserhalb noch anderwärts, da sie alles umfassen muss; denn das leitende Princip im Organismus umfasst ihn und macht ihn zu einer Einheit. Es wird ihn aber nicht lebenerzeugend umfassen, wenn es ruht, noch als etwas körperliches das Innere des Körpers erhalten; denn auch das Leben des Körpers ist Bewegung. Wenn sie nun auch eine örtliche Bewegung hat, wird sie sich bewegen so gut sie kann, und nicht als Seele allein sondern als beseelter Körper, als Organismus. Daher ist ihre Bewegung gemischt aus einer körperlichen und seelischen Bewegung, indem der Körper sich von Natur in gerader Linie bewegt, die Seele aber das zusammenhaltende Band bildet und aus beiden ein sich Bewegendes und Beharrendes entsteht. Wenn man aber die Kreisbewegung für eine Bewegung des Körpers ausgiebt, wie ist das möglich, da jeder Körper wie auch das Feuer sich in gerader Richtung bewegt? Nun, es bewegt sich in gerader Richtung, bis es dahin gelangt wo es seinen Platz hat; denn so wie es seinen Platz empfangen hat, scheint es naturgemäss stille zu stehen und sich dahin zu bewegen wo ihm sein Platz angewiesen ist. Weshalb bleibt es also nicht stehen nach seiner Ankunft? Sicherlich doch, weil das Feuer seine Natur in der Bewegung hat. Bewegt es

sich nun nicht im Kreise, so wird es in gerader Richtung zerstreut werden; es muss sich also im Kreise bewegen. Und dies ist ein Werk der Vorsehung oder vielmehr liegt durch die Vorsehung in ihm, so dass es, wenn es dort oben angekommen, sich aus sich selbst im Kreise bewegt. Oder aber indem das Feuer der geraden Richtung zustrebt und keinen Ort mehr hat, so gleitet es gleichsam aus und kehrt an den Ort um wo es ihm möglich ist; denn es hat keinen Ort nach sich, sein eigener Ort ist ja der äusserste. Es läuft also in dem Ort, den es inne hat, und ist sich selbst sein eigener Ort, nicht um dort oben angekommen stille stehen zu bleiben, sondern um sich zu bewegen. Nun steht im Kreise der Mittelpunkt von Natur still, und wenn auch die äussere Peripherie stehen bliebe, so würde sie ein grosser Mittelpunkt sein. Vielmehr also wird sie sich bei einem lebendigen und naturgemässen Körper um den Mittelpunkt bewegen. Denn so wird dieser sich nach dem Mittelpunkt hinneigen nicht durch Zusammenfallen mit ihm — dadurch würde er den Kreis verlieren — sondern, da er dies nicht kann, durch Herumdrehen um ihn; denn so allein wird er sein Streben erfüllen. Wenn ihn aber die Seele herumführt, so wird er nicht müde werden; denn die Seele zieht ihn nicht, auch widerspricht die Bewegung nicht seiner Natur, denn seine Natur ist das von der Weltseele Angeordnete. Da ferner die Weltseele überall ganz und ungetheilt ist, so giebt sie auch dem Himmel an seinem Theile die Eigenschaft überall zu sein, soweit er es kann; er kann es aber dadurch dass er überallhin mitgeht und mitzieht. Er würde nämlich, wenn die Seele irgendwo stille stünde, dort angekommen auch stille stehn. Nun aber, da sie ganz sich selber angehört, strebt er nach allem. Wie denn? Wird er sie niemals erreichen? Nun eben auf diese Weise erreicht er sie immer, oder vielmehr, indem sie ihn immer zu sich führt, so bewegt sie ihn stets bei dem steten Führen, und da sie ihn nicht anderswohin bewegt sondern nach sich zu demselben Orte, so führt sie ihn nicht in gerader Richtung sondern im Kreise und verleiht ihm, wohin er auch kommt, sie dort zu haben. Wenn sie stille stünde, etwa da befindlich wo alles stille steht, so wird er auch stille stehen. Wenn sie aber nicht allein dort an irgendeinem Orte ist, so wird er sich überall bewegen und zwar nicht nach aussen hin, im Kreise also.

2. Wie bewegen sich nun die andern Dinge? Von ihnen ist ja nicht jedes das Ganze sondern nur ein Theil und beschränkt auf einen besondern Ort. Jenes aber ist das Ganze

und gleichsam der Ort als solcher, und nichts ist ihm hinderlich, es ist selbst das All. Und wie bewegen sich die Menschen? Nun, soweit sie in Abhängigkeit stehen vom All, sind sie ein Theil; soweit ihnen das Ich zukommt, bilden sie ein eigenes Ganzes. Wenn nun der Himmel überall wo er ist die Seele hat, was braucht er herumzugehen? Doch wohl weil sie nicht ausschliesslich an jenem bestimmten Orte ist. Erstreckt sich aber ihre Kraft um ihre Mitte, so entsteht auch auf diese Weise eine Kreisbewegung. Mitte darf man aber nicht in gleicher Weise vom Körper und von der Natur der Seele verstehen, sondern dort ist die Mitte der Punkt von wo aus die andere kommt, für den Körper etwas örtliches. Mitte ist also im Sinne einer Analogie zu nehmen. Wie dort, so muss auch hier eine Mitte sein, was eigentlich allein die Mitte eines kugelförmigen Körpers ist. Denn wie jenes sich um sich selbst bewegt, so auch dieser. Wenn also die Seele um Gott herumläuft, so umfasst sie ihn mit Liebe und hält sich soweit ihr möglich um ihn auf; denn an ihm hängt alles. Da sie nun nicht mit ihm sein kann, so ist sie um ihn. Warum nun nicht alle so? Aber doch eine jede da wo sie ist so. Warum nun nicht auch unsere Körper so? Weil die Bewegung in gerader Linie uns anhaftet und die Triebe auf anderes gehen und das Kugelförmige an uns sich nicht leicht bewegt; denn es ist erdig, dort aber geht es als dünn und leicht beweglich mit. Weshalb sollte es auch wohl stille stehen, wenn sich die Seele in irgendwelcher Richtung bewegt? Vielleicht thut auch bei uns der die Seele umgebende Geist dasselbe. Denn wenn Gott in allem ist, so muss die Seele, die sich mit ihm vereinigen will, sich um ihn herumbewegen, da er nicht an einem bestimmten Orte ist. Und auch Plato giebt den Gestirnen nicht bloss die Kugelbewegung mit dem Weltall, sondern auch jedem einzelnen die Bewegung um seinen eigenen Mittelpunkt. Denn indem ein jedes da wo es ist Gott umfasst, so geräth es in Entzücken nicht in Folge einer vernünftigen Ueberlegung sondern in Folge einer Naturnothwendigkeit.

3. Es mag aber auch so sein: die Seele ist einerseits die niedrigste Kraft, die von der Erde ausgeht und sich durch das All verbreitet, andererseits aber, zum Wahrnehmen geschaffen und mit der Vorstellungen bildenden Vernunft ausgerüstet, hält sie sich nach oben in den Sphären, regiert auch die niedere und theilt ihr von ihrer Kraft mit um sie lebenskräftiger zu machen. Sie wird nun im Kreise bewegt von ihr, die alles umfasst und allem anhaftet, was von ihr zu den Sphären

emporgeeilt ist. Indem sie nun jene im Kreise umfasst, wendet sie sich hinneigend ihr zu, und diese ihre Hinneigung setzt den Körper, mit dem sie verflochten ist, in Bewegung. Denn wenn ein Theil in einer Kugel sich irgendwie bewegt und zwar bleibend bewegt, erschüttert er das worin er ist und die Kugel erhält Bewegung. Ebenso findet bei unsern Körpern, wenn die Seele sich in ihrer besondern Weise bewegt, wie bei der Freude und dem Erscheinen des Guten, auch eine örtliche Bewegung des Körpers statt. Da nun die Seele sich dort im Guten befindet und zum Wahrnehmen geschickter geworden ist, so bewegt sie sich hin zum Guten und bringt den Körper dort seiner Natur gemäss örtlich in Bewegung. Und indem ihrerseits auch die wahrnehmende Seele von dem Höheren aus das Gute und ihr Wesen empfängt, so folgt sie ihm freudig nach, und da es überall ist, so bewegt sie sich überallhin mit. Die Vernunft aber bewegt sich keineswegs, sie steht still und bewegt sich, um sich selbst nämlich. So steht also auch das All, indem es sich im Kreise bewegt, zugleich still.

DRITTES BUCH.

Ob die Gestirne eine bestimmte Wirkung ausüben.

1. Dass die Bewegung der Gestirne hinsichtlich des Einzelnen das Zukünftige andeutet, aber nicht selbst alles hervorbringt, wie die meisten meinen, ist bereits früher bei andern Untersuchungen gesagt, und unsere Untersuchung bot einige Beweisgründe dar. Es soll aber jetzt genauer und ausführlicher dargethan werden, denn es ist keine Kleinigkeit, die Sache so oder so anzusehen. Man sagt nun, die Planeten brächten durch ihre Bewegung unter anderen nicht nur Armuth, Reichthum, Gesundheit, Krankheit, sondern auch Hässlichkeit und Schönheit hervor, und was das Wichtigste ist, auch Laster und Tugenden und die daraus entspringenden Handlungen in einzelnen Zeiten, gleichsam wie erzürnt gegen die Menschen; woraus denn folgt, dass die Menschen selbst kein Unrecht thun, da sie so wie sie eben sind von ihnen gemacht sind. Auch die sogenannten Güter sollen sie geben, nicht aus Wohlgefallen an den Empfängern sondern indem sie selbst an den einzelnen Punkten ihrer Bahn einen wid-

rigen oder angenehmen Einfluss erleiden und ebenso in ihren Gesinnungen sich ändern, je nachdem sie in der rechten Bahn oder in der Abweichung sich befinden. Was aber das Merkwürdigste ist, während sie die einen von ihnen als schlecht, die andern als gut bezeichnen, sollen dennoch die angeblich schlechten unter ihnen Gutes geben und die guten schlecht werden. Ferner sollen sie einander zugewandt dies, von einander abgewandt jenes hervorbringen, als ob sie sich nicht gleich blieben, sondern zugewandt so, abgewandt aber anders wären; und zwar soll ein Stern diesem zugewandt gut sein, einem andern dagegen, sich ändern; und er soll verschieden sein, je nachdem sein Aspect sich in dieser oder jener Stellung befindet. Von allen zugleich werde die Mischung eine andere, wie eine Mischung aus verschiedenen Flüssigkeiten etwas anderes ist als das Zusammengemischte in seinen Theilen. Solchen also und ähnlichen Ansichten gegenüber gebührt es sich, über jeden einzelnen Punkt eine sorgfältige Betrachtung anzustellen. Ein passender Ausgangspunkt dürfte folgender sein.

2. Soll man diese sich bewegenden Körper für beseelt oder unbeseelt halten? Wenn sie nämlich unbeseelt sind, so bieten sie nichts als nur Wärme oder Kälte dar, wenn wir überhaupt von den Gestirnen einige kalt nennen wollen. Dann wird sich ihre Mittheilung auf die Natur unserer Körper beschränken, indem offenbar ein körperlicher Einfluss auf uns ausgeübt wird, dergestalt zwar dass die Veränderung der Körper nicht einmal eine beträchtliche sein wird; denn einmal ist der Abfluss der einzelnen Sterne derselbe, andererseits fliessen ihre Wirkungen auf Erden zusammen, so dass nur örtliche Verschiedenheiten stattfinden können, je nach der Nähe oder Ferne eines Gegenstandes, indem auch das Kalte in gleicher Weise eine Verschiedenheit veranlasst. Wie aber wollen sie Gelehrte und Ungelehrte hervorbringen, die einen zu Grammatikern, andere zu Rhetoren, wieder andere zu Citherspielern und was es sonst für Künstler giebt, ferner zu Reichen oder Armen machen? und wie die andern Dinge, die nicht aus einer Mischung von Körpern die Ursache ihres Entstehens haben? z. B. diesen bestimmten Bruder und Vater und Sohn und Weib, sich jetzt im Glücke zu befinden, Heerführer oder König zn werden. Wenn sie aber beseelt sind und mit Willen handeln, was ist ihnen von uns widerfahren, dass sie uns absichtlich Böses thun, zumal sie sich an einem göttlichen Orte befinden und selbst göttlich sind? Denn dasjenige, wodurch Menschen böse werden, ist doch nicht für sie vorhanden,

und überhaupt widerfährt ihnen nichts gutes oder böses, mag es uns gut oder schlecht gehen.

3. Aber sie thun dies nicht freiwillig sondern gezwungen durch ihre Oerter und ihre Stellungen. Allein wenn sie es gezwungen thun, so müssten sie doch wohl alle dasselbe thun, sobald sie an dieselben Oerter und in dieselben Stellungen gelangen. So aber, was erleidet gerade dieser Stern besonders, wenn er bald an diesem bald an jenem Abschnitt des Thierkreises vorbeigeht? Denn er tritt ja nicht einmal in das Sternbild selbst ein, sondern er befindet sich unter demselben in sehr grosser Entfernung, und wo er sich auch befinden mag, befindet er sich am Himmel. Denn es ist lächerlich, dass ein Stern nach jedem einzelnen Sternbild, an dem er vorbeigeht, bald diese bald jene Beschaffenheit annimmt, bald dieses bald jenes giebt, dass er bei seinem Aufgange, bei seinem Eintritt ins Centrum, bei seinem Untergange jedesmal ein anderer wird. Denn er freut sich doch nicht das eine Mal, wenn er im Centrum ist, noch betrübt er sich das andere Mal beim Untergange oder wird träge, noch geräth wieder ein anderer bei seinem Aufgange in Zorn, besänftigt sich dagegen bei seinem Untergange, noch kann ein anderer von ihnen bei seinem Niedergange besser sein. Denn es ist ja stets jeder einzelne Stern, wenn er für das eine Sternbild im Centrum ist, für das andere im Niedergange und umgekehrt, und er kann doch nicht in derselben Zeit sich freuen und betrübt sein, zornig und sanft sein. Aber zu sagen, dass die einen sich freuen, wenn sie untergehen, die andern, wenn sie im Aufgange begriffen sind, wie sollte das nicht ungereimt sein? Dann tritt ja der Fall ein, dass sie zugleich betrübt sind und sich freuen. Warum soll ferner ihre Trauer uns Böses zufügen? Ueberhaupt darf man nicht zugeben, dass sie sich betrüben oder zu einer gewissen Zeit sich freuen, sondern sie sind stets in heiterer Stimmung, froh über die Güter, die sie haben und die sie sehen. Denn das Leben eines jeden bezieht sich für einen jeden auf sich selbst und in seiner Thätigkeit liegt sein Wohlsein. Dies aber steht in keiner Beziehung zu uns. Und gerade die Organismen, die mit uns nichts gemein haben, können nur zufällig, durchaus nicht principiell eine Thätigkeit auf uns ausüben, wenn ihnen wie den Vögeln zufällig das Vorbedeuten zukommt.

4. Auch jenes ist ungereimt, dass dieser eine Stern beim Anblick eines andern sich freue, ein anderer dagegen beim Anblick desselben umgekehrt Trauer empfinde. Denn was

für eine Feindschaft besteht zwischen ihnen oder worüber? Warum soll er anders gestimmt sein bei einem Anblick in Dreiecksstellung, wieder anders bei einem Anblick in entgegengesetzter oder in Vierecksstellung? Weshalb hat er einen Anblick in dieser Stellung, in dem nächsten Sternbild dagegen, wo er doch näher steht, nicht? Ueberhaupt aber, welches soll denn die Art des Einflusses sein, den die Sterne ausüben sollen? Und wie soll jeder eine für sich bestehende Thätigkeit haben, dann wieder alle zusammen eine andere Gesammtthätigkeit? Denn sie üben doch nicht auf Grund gegenseitiger Verabredung einen beschlossenen Einfluss auf uns aus, derart dass jeder seinen besonderen Einfluss in etwas beschränkt; ebensowenig hindert ein Stern den andern unter Anwendung von Gewalt an der Mittheilung seines Einflusses, noch überlässt der eine dem andern auf friedlichem Wege seinen Platz zur Wirksamkeit. Dass aber der eine sich freue, wenn er in den Bezirk des andern eintritt, umgekehrt der andere sich nicht freue, wenn er in den Bezirk des ersten eintritt: ist das nicht gerade so wie wenn einer ein Freundespaar aufstellt und dann sagt, der eine liebe den andern, umgekehrt aber hasse der andere den ersten?

5. Wenn sie aber sagen, dass ein kalter von ihnen, noch in weiter Entfernung von uns befindlich, vielmehr für uns gut sei, indem sie in die Kälte seinen bösen Einfluss auf uns setzen: so müsste doch in den entgegengesetzten Sternbildern etwas gutes für uns sein; oder dass beide gefährlich werden, wenn der kalte dem warmen gegenüber getreten ist: so müsste doch eine Mischung stattfinden; oder dass der eine sich über den Tag freue und durch Erwärmung gut werde, der andere dagegen, der feuriger Natur ist, sich über die Nacht freue: als ob es nicht stets für sie Tag wäre, ich meine Licht, oder der eine von der Nacht betroffen würde, da er doch weit oberhalb des Schattens der Erde sich befindet. Dass aber der Mond in vollem Lichte bei seinem Zusammengehn mit einem andern Sterne gut sei, bei abnehmendem Lichte schlecht, davon müsste, wenn man überhaupt etwas derartiges zugeben will, gerade das Gegentheil wahr sein. Denn wenn der Mond für uns voll ist, so muss er für jenen, der oberhalb steht, auf seiner andern Halbkugel unerleuchtet sein, wenn er aber für uns abnimmt, für jenen im vollen Lichte stehen, so dass er bei abnehmendem Lichte auf jenen die entgegengesetzte Wirkung ausübt, da er ihn mit vollem Lichte sieht. Für ihn selbst nun macht sein jeweiliger Zustand wohl keinen Unterschied, da er die eine

Hälfte immer erleuchtet hat; für den andern Stern indessen möchte es etwas ausmachen, da er erwärmt wird, wie sie sagen. Aber er wird doch wohl erwärmt, wenn der Mond für uns unerleuchtet ist, denn für den andern Stern, für welchen er gut ist, erscheint er dann gerade voll, wenn er für uns unerleuchtet ist. Allein das Unerleuchtetsein des Mondes für uns kann nur für die Dinge auf Erden von Einfluss sein, das Obere beeinträchtigt es nicht. Wenn aber jener in Folge seiner Entfernung den Mond nicht unterstützt, so scheint es schlechter um ihn zu stehen; ist er dagegen voll, so genügt er für das Irdische, auch wenn jener fern steht. Ist er aber im Verhältniss zu dem feurigen Planeten unerleuchtet, so scheint er für uns gut zu sein; denn die Kraft jenes ist an und für sich ausreichend, da er feuriger ist als im Verhältniss zu jenem. Von den Körpern beseelter Wesen aber, die dort herniederwandeln, sind die einen mehr oder weniger warm als die andern, kalt ist keiner; das bezeugt der Ort. Der sogenannte Juppiter ist gut mit Feuer gemischt, ebenso der Morgenstern. Deshalb scheinen sie auch in Folge ihrer Aehnlichkeit zum sogenannten Feuerstern durch ihre Mischung in gleichem Verhältniss zu stehen, zum Saturn aber feindlich durch ihre Entfernung. Merkur ist indifferent, da er, wie es scheint, allen ähnlich ist. Alle aber hängen eng zusammen mit dem Weltall; daher sind ihre Beziehungen der Art wie es das Interesse des Weltalls bedingt, wie man dies bei den einzelnen Theilen eines jeden Organismus sehen kann. Denn seinetwegen sind sie hauptsächlich vorhanden, wie z. B. die Galle sowohl für den ganzen Organismus als für ihre nächste Umgebung; denn es liegt ihr ob einerseits den Zorn zu erregen, andererseits das Ganze wie ihre Umgebung vor Uebermuth zu bewahren. So bedurfte es auch im Weltall etwas derartiges, was zu dem Angenehmen und Sanften eine Ergänzung bildet. Alles aber muss nach der unvernünftigen Seite seiner Existenz hin in Sympathie zu einander stehn, denn so kommt ein Ganzes und eine Harmonie zu Stande. Wie sollen daher die Gestirne auf Grund einer Analogie nicht Vorzeichen sein können?

6. Anzunehmen aber, dass Mars und Venus in der und der bestimmten Stellung Ehebruch veranlassen, als ob sie in der Sinnlichkeit der Menschen die Befriedigung eines gegenseitigen Bedürfnisses fänden, ist das nicht garzu unvernünftig? Und dass ihr gegenseitiger Anblick, wenn sie sich so und so ansehen, ein angenehmer sei, ihnen aber keinerlei Grenze gezogen sei, wie soll das einer fassen? Und wenn sie, da zahl-

lose Myriaden lebender Wesen entstehen und existiren, für ein jedes derselben unablässig thätig sind und ihnen alles nach ihrer Ueberzeugung zutheilen, sie reich, arm, zügellos machen und die Thätigkeiten aller einzelnen zu Stande bringen: was führen sie da für ein Leben? oder wie ist es möglich so vielerlei zu vollführen? Dass sie aber das Aufsteigen von Sternbildern abwarten um zu handeln und dass die Theile des Gestirns, mit welchen es auftaucht, ebensoviele Jahre des wiederkehrenden Aufsteigens bedeuten und dass sie es gleichsam an den Fingern abrechnen, wenn sie handeln sollen, es aber nicht dürfen vor diesen Zeiten, überhaupt dass man die Entscheidung über die Weltordnung keiner einheitlichen Macht zuschreibt sondern das alles den Gestirnen überlässt, als ob nicht das Eine, von welchem das Weltall abhängt, an der Spitze stünde, das da einem jeden verleiht nach seiner Art das Seinige zu vollenden und in Uebereinstimmung mit ihm selbst in seiner Weise thätig zu sein: das kann nur derjenige behaupten, der die Natur der Welt verneint und nicht kennt, welche ein Princip hat und eine erste sich über alles erstreckende Ursache.

7. Aber wenn die Gestirne das Zukünftige andeuten, wie wir ja auch vielen andern Dingen die Eigenschaft einer Vorbedeutung des Zukünftigen beilegen, welches ist da die wirkende Ursache? und wie kommt die Ordnung zu Stande? denn es könnte nicht vorweg angedeutet werden, wenn nicht alles in bestimmter Ordnung geschähe. So mögen denn die Sterne gleichsam Buchstaben am Himmel sein, die stets geschrieben werden oder vielmehr geschrieben sind und sich bewegen, die zwar auch noch ein anderes Werk verrichten, dem sich jedoch die von ihnen ausgehende Wirkung anpasst, wie man auf Grund eines Princips in einem Organismus von einem Theile aus den andern erkennen kann. So kann man ja auch den Charakter jemandes erkennen, wenn man auf seine Augen oder einen andern Theil seines Leibes sieht, sowie seine Gefahren und Rettungen. Wie nun jenes Theile [der Körper] sind, so sind auch wir Theile [des Weltalls], und die einen sind für die andern vorhanden. Es ist aber alles voll von Vorzeichen, und ein Weiser ist wer aus anderem anderes erkennt. Vieles freilich, was für gewöhnlich geschieht, wird von allen erkannt. Welches ist nun die *eine* gemeinsame Ordnung? Denn so kommt auch in die Weissagung durch Vögel und andere Thiere, von denen wir in den einzelnen Fällen Vorbedeutungen entnehmen, etwas Vernünftiges. Alles muss miteinander in Zusammenhang stehen und es findet nicht bloss in jedem ein-

zelnen wohlgegliederten Organismus eine Uebereinstimmung und Harmonie statt, sondern noch vielmehr und früher im Weltall, und ein Princip muss den vielgliedrigen Organismus zu einem einheitlichen und zwar zu einem einheitlichen aus allen Theilen gestalten; und wie in jeder Einheit die Theile jeder eine bestimmte Aufgabe empfangen haben, so müssen auch im All die einzelnen Theile jeder ihre bestimmten Aufgaben haben und zwar noch mehr als jene, insofern sie nicht bloss Theile sondern auch Ganze und von grösserem Umfange sind. So geht denn jedes einzelne, das seine besondere Aufgabe erfüllt, aus einem Princip hervor und eins begegnet dem andern; denn es ist nicht vom Ganzen getrennt, und so ist es denn auch leidend und thätig durch anderes, und wiederum tritt ein anderes heran und erfreut oder betrübt es. Doch geht es nicht zufällig oder aufs gerathewohl hervor, denn aus ihm resultirt wieder ein anderes u. s. f. eins nach dem andern in naturgemässem Verlaufe.

8. Nun kann die Seele, indem sie sich anschickt ihre Aufgabe zu verrichten — die Seele bewirkt nämlich alles, insoweit sie den Rang eines Princips einnimmt — sowohl auf gerader Bahn wandeln als auch sich ablenken lassen, und es folgt jeder That im Weltall das Gericht, wenn anders es nicht aufgelöst werden soll. Es bleibt aber stets, indem das Ganze aufrecht erhalten wird durch die Ordnung und Kraft des herrschenden Princips, und die dazu mitwirkenden Gestirne, die als nicht unbedeutende Theile des Himmels eine grosse Zierde für das Ganze bilden, dienen auch für das Vorbedeuten. Sie deuten nun alles im voraus an, was in der sinnlichen Welt vor sich geht, sie verrichten aber anderes, was alles sie offenbar verrichten. Wir aber verrichten unserer Natur gemäss die Werke der Seele, so lange wir nicht in der Menge des Alls hinfällig und nichtig geworden sind; sind wir aber gefallen, so leiden wir als Strafe den Fall selbst und den Aufenthalt in einem schlechteren Theile für die Zukunft. Reichthum und Armuth nun haben wir durch das zufällige Zusammentreffen äusserer Umstände. Tugenden aber und Laster? Tugenden durch die ursprüngliche Beschaffenheit unserer Seele, Laster durch das Zusammentreffen der Seele mit äussern Umständen. Doch hierüber ist anderswo gesprochen.

9. Jetzt kommt uns die Spindel ins Gedächtniss, welche bei den Leuten der Vorzeit die Musen zuspinnen, die aber dem Plato das schweifende und das nicht schweifende Element des Umschwungs ist. Die Moiren und die Nothwendigkeit als

ihre Mutter drehen sie und spinnen bei dem Entstehen eines jeden ihm den Lebensfaden zu, und durch sie tritt das Erzeugte in das Werden ein. Im Timäus giebt der schaffende Gott das Princip der Seele, die sich bewegenden Götter aber die gewaltigen und nothwendigen Leidenschaften: Zorn, Begierde, Freude, Trauer und überhaupt eine andere Form der Seele, von der eben diese Affecte ausgehen. Denn diese Darstellung setzt uns mit den Gestirnen in Verbindung, indem wir von ihnen die Seele empfangen, und unterwerfen uns bei unserer Ankunft in dieser Welt der Nothwendigkeit. Auch die Charakteranlage geht von ihnen aus und dem Charakter entsprechend dann Thaten und Leiden, in Folge eines leidentlichen Zustandes der Seele. Was sind wir demnach im übrigen? Doch wohl, was wir in Wahrheit sind als wir selbst, da uns ja die Natur verliehen hat über die Affecte Herr zu werden. Denn obgleich wir in diesen Leiden durch die Natur des Leibes eingeengt sind, hat uns Gott immerhin die keinem Herrn unterworfene Tugend gegeben. Denn nicht, wenn wir der Ruhe pflegen, bedürfen wir der Tugend, sondern wenn Gefahr droht, ohne den Beistand der Tugend in Leiden zu gerathen. Deshalb müssen wir auch von hier fliehen und uns trennen von dem, was uns durch die Geburt anhaftet, und nicht der zusammengesetzte beseelte Leib bloss sein, in welchem mehr die Natur des Leibes, die nur eine Spur der Seele empfangen, die Oberhand hat, so dass das gemeinschaftliche Leben mehr dem Leibe zukommt; denn leiblich ist alles, was diesem Leben eignet. Dem andern ausserhalb des Leibes befindlichen Leben aber kommt die Richtung nach oben zu, sowie das Schöne und Göttliche, dessen niemand habhaft wird ausser wenn er sich des höheren Seelenlebens dazu bedient, um jenes zu sein und ihm gemäss in ein beschauliches Leben sich zu vertiefen; oder aber er geht dieser Seele verlustig und lebt in Abhängigkeit von einem blinden Schicksal, und hier deuten ihm die Sterne nicht bloss an, sondern er wird selbst gleichsam ein Theil und folgt dem Ganzen, dessen Theil er ist. Denn jeder ist ein Doppelwesen, einmal das zusammengesetzte Etwas und dann er selbst. So ist auch die ganze Welt einmal das aus dem Leibe und einer an den Leib gebundenen Seele bestehende Wesen, dann aber die Weltseele, die nicht im Körper ist, die aber der an den Körper gebundenen ihre Spuren einstrahlt. Auch die Sonne und die andern Gestirne sind in dieser Weise gedoppelt. Und der andern Seele, der reinen, geben sie nichts schlechtes, sondern was von ihnen aus für das Ganze geschieht, insofern

sie ein Theil des Ganzen und beseelter Körper sind, das giebt der Leib als einen Theil dem Theile von dem Willen des Sterns und seiner eigentlichen Seele, die nach dem Besten blickt. Ihm folgt aber das andere, oder vielmehr nicht ihm sondern dem, was um ihn her ist, wie wenn vom Feuer Wärme in das Ganze geht und wenn etwas von der einen Seele zu der andern ihr verwandten übergeht; das Widerwärtige indessen kommt von der Mischung. Die gemischte nämlich ist die Natur dieses Weltalls, und wenn jemand die trennbare Seele von ihm trennen wollte, so ist der Rest nicht gross. Ein Gott ist es, wenn jene mitgerechnet wird, der Rest aber, sagt Plato, ein grosser Dämon und die Affectionen in ihm sind dämonische.

10. Steht es so, dann muss man auch jetzt die Vorbedeutungen zugeben, nicht aber die Einwirkungen schlechthin, auch darf man ihnen in ihrer Gesammtheit dieselben nicht beilegen, sondern nur was davon Affectionen des Weltalls sind und dem, was in ihnen das Uebrige ist. Und die Seele, das muss man einräumen, brachte vor ihrem Eintritt in das Werden etwas von sich selbst mit; denn sie würde nicht in den Körper gekommen sein, wenn sie nicht eine grosse Anlage afficirt zu werden gehabt hätte. Auch Glücksfälle muss man einräumen, wenn sie in den Körper eingeht, weil sie eben gemäss dem Umschwunge eintritt. Endlich ist einzuräumen, dass der Umschwung vor sich geht, indem er selbst dazu beiträgt und von sich aus erfüllt, was das All zu Stande bringen muss, indem jedes der in ihm befindlichen Dinge den Rang von Theilen erhalten hat.

11. Auch jenes muss man bedenken, dass das von jenen Ausgehende nicht in derselben Beschaffenheit an die Empfänger übergeht, wie es von jenen kommt. So bewirkt die Liebesneigung, wenn sie in dem Geliebten schwach geworden ist, eine nicht eben gar schöne Liebe, so bringt der Muth bei dem, welcher ihn nicht in dem Masse um tapfer zu sein empfangen hat, Heftigkeit oder Muthlosigkeit hervor, so bewirkt die Ehrliebe und das Streben nach dem Schönen ein Verlangen nach dem was schön s c h e i n t, so ein Defect des Geistes Verschlagenheit; denn die Verschlagenheit will Geist sein, ohne doch erlangen zu können wonach sie strebt. Jedes einzelne hiervon wird also schlecht in uns, während es das dort nicht ist; ja auch das Angekommene, obwohl nicht mehr jenes, bleibt nicht einmal das als welches es gekommen ist, vermischt mit dem Körper und der Materie und untereinander.

12. Uebrigens fällt dasjenige, was von den Sternen aus-

geht, in Eins zusammen und jedes von den entstehenden Dingen bekommt etwas von dieser Mischung, so dass es das was es ist und ein Ding mit bestimmter Qualität wird. Denn es bringt nicht das Pferd hervor, sondern giebt dem Pferde etwas. Denn das Pferd stammt vom Pferde und der Mensch vom Menschen. Die Sonne wirkt nur mit bei der Bildung; er aber stammt aus dem Begriff des Menschen. Aber es schaden und nützen ihm manchmal die äussern Umstände, denn gleich dem Vater tragen sie oft zum Bessern, manchmal auch zum Schlechtern bei. Allein sie bringen ihn aus dem Substrat nicht heraus, ja manchmal behält auch die Materie die Oberhand, nicht die Natur, so dass das Ding nicht vollständig wird, weil die Form den kürzern zieht.

13. Man muss also das Irdische, da ja das eine von dem Umschwung ausgeht, das andere nicht, trennen und unterscheiden und sagen, woher jedes einzelne im Ganzen stammt. Das Princip ist folgendes: da die Seele dieses Weltall nach der Vernunft leitet, wie auch bei jedem einzelnen Organismus das in ihm vorhandene Princip, von welchem alle Theile des Organismus gebildet und mit dem Ganzen, dessen Theile sie sind, in Zusammenhang gebracht werden, so ist im Ganzen alles, in den Theilen aber nur soviel als jedes einzelne ist. Was aber von aussen her herantritt, ist theilweis dem Willen der Natur entgegengesetzt, theilweis auch in Uebereinstimmung mit ihm. Mit dem Ganzen aber steht alles als Theil desselben durchaus im Zusammenhang, indem es die Natur empfangen hat, die es hat, und mit dem ihm immerhin eigenthümlichen Leben zum Gesammtleben des Weltalls beiträgt. Das Unbeseelte nun in der Welt ist durchaus Werkzeug und gleichsam nach aussen hinausgestossen zum Thun. Das Beseelte dagegen hat theils das Bewegtwerden in unbestimmter Weise an sich, wie die Pferde vor dem Wagen bevor der Wagenlenker ihnen die Richtung ihres Laufes bestimmt hat, da es nämlich durch einen Stoss getrieben wird; die Natur des vernünftigen Organismus aber hat von sich selbst den Wagenlenker, und wenn sie einen kundigen hat, so bewegt sie sich in gerader Bahn und nicht wie es manchmal der Zufall mit sich bringt. Beide indessen befinden sich innerhalb des Alls und tragen zur Vollendung des Ganzen bei. Und das Grössere und Würdigere von ihnen thut vieles und grosses und trägt mit zum Leben des Ganzen bei, so zwar dass es mehr eine thätige als eine leidentliche Stellung einnimmt; das Leidende aber hat fortwährend nur eine kleine Macht zum Wirken; anderes liegt

zwischen diesen, indem es von andern aus leidet, aber auch vieles thut und bei vielen Dingen in sich ein Princip zu Thaten und Wirkungen hat. So wird das All zu einem vollendeten Leben dadurch dass das Beste das Beste bewirkt, insoweit das Beste in jedem Einzelnen ist; und dies muss man dem leitenden Princip beigesellen, wie die Soldaten dem Feldherrn, welche ja, wie man sagt, dem Zeus folgen, der der vernünftigen Natur zustrebt. Was aber eine niedrigere Natur hat, nimmt im Ganzen den zweiten Rang ein, wie auch in uns die Seelenkräfte zweiten Grades; und das übrige rangirt nach dem Verhältniss der Theile in uns, denn es ist ja auch bei uns nicht alles gleich. Alle Organismen nun sind gemäss der Gesammtvernunft des Weltalls, ebenso alle Organismen am Himmel und so viele ihrer im All vertheilt sind; auch hat keiner der Theile, auch ein grosser nicht, Macht eine Aenderung der Gattungsbegriffe oder der nach diesen Gattungsbegriffen gewordenen Dinge hervorzubringen. Eine Aenderung nach beiden Seiten hin, nach dem Schlechtern und Bessern, kann er freilich wohl hervorbringen, aber sie nicht aus ihrer eigenen Natur herausdrängen. Das Schlechtere bringt er hervor, indem er körperliche Schwäche veranlasst oder für die Seele, die mitleidet und von ihm nach unten gezogen worden, durch einen zufälligen Umstand Ursache zur Schlechtigkeit wird oder, wenn der Körper schlecht zusammengesetzt ist, sie hindert die ihr entsprechende Thätigkeit durch denselben zu verrichten, wie z. B. wenn eine Lyra nicht so gestimmt ist, dass sie zur Hervorbringung musikalischer Töne die Harmonie in ihrer Genauigkeit aufnehmen kann.

14. Wie steht es aber mit Armuth, Reichthum, Ruhm, Herrschaft? Nun, wenn der Reichthum von den Vätern ausgeht, so deuten die Sterne den Reichen bloss an, wie sie auch als edelgeboren denjenigen bloss anzeigen, der in Folge seiner Abstammung von eben solchen Vorfahren seine Berühmtheit hat. Wenn er den Reichthum aber in Folge seiner Tüchtigkeit hat und der Körper dazu mitwirkt, so möchten wohl diejenigen dazu beitragen, welche die Stärke des Körpers hervorgebracht haben, zuerst die Eltern, sodann, wenn etwa einer die Mitwirkung der Oertlichkeiten erlangt hat, die Einflüsse des Himmels und der Erde; entsteht die Tugend ohne Mitwirkung des Körpers, so muss man ihr allein das meiste zuschreiben, auch das was sie göttliches von den vergeltenden [Göttern] empfangen hat. Wenn die Geber gut waren, so muss man auch in diesem Falle die Ursache auf die Tugend zurückführen; waren sie schlecht, doch so dass sie auf gerechte Weise gaben, so

ist anzunehmen, es sei dies durch die Wirksamkeit des in ihnen vorhandenen Besten geschehen. Ist der reich Gewordene schlecht, so hat man vor allem die Schlechtigkeit und die etwaige Ursache der Schlechtigkeit als Ursache anzusehn, man muss aber auch die Geber dazunehmen, die in gleichem Grade mitschuldig sind. Wenn er durch Arbeit reich geworden ist, z. B. durch Landbau, so ist die Ursache auf den Landmann zurückzuführen, als Mitursache jedoch die äussern Umstände hinzuzunehmen. Wenn er einen Schatz gefunden hat, so ist anzunehmen, dass etwas aus dem Weltganzen dazu beigetragen hat; ist dies der Fall, so wird es angedeutet, denn alle Dinge entsprechen sich einander durchaus, folglich werden sie auch durchaus durch Vorzeichen angedeutet. Wenn jemand seinen Reichthum verloren hat und zwar durch Beraubung, so ist die Ursache auf den Räuber und auf jenen selbst zurückzuführen; verlor er ihn im Meere, so sind die Umstände schuld. Der Ruhm wird entweder auf gerechte oder ungerechte Weise erworben: wenn gerecht, so sind seine Verdienste und die bessere Meinung der Urtheilenden die Ursache; wenn ungerecht, so geht er auf die Ungerechtigkeit derer, die ihn ehren, zurück. Bezüglich der Herrschaft gilt dasselbe Verhältniss, sie ist entweder gerecht oder ungerecht: im ersteren Falle geht sie auf die bessere Einsicht derer, die ihn wählten, zurück; im andern Falle auf ihn selbst, indem er sich dieselbe verschafft hat durch eine Zusammenrottung seiner Freunde oder sonst irgendwie. Beim Heirathen ist der Wille im Spiel oder auch der Zufall und das Zusammentreffen allgemeiner Umstände. Das Erzeugen von Kindern steht damit im Zusammenhang, und entweder hat sich das Kind dem Gattungsbegriff gemäss gebildet ohne irgend ein Hinderniss, oder es ging mit ihm minder gut in Folge eines innerlich vorhandenen Hindernisses, entweder auf Seiten der Schwangern selbst oder zufolge den atmosphärischen Zuständen, die eben zu dieser Schwangerschaft nicht passten.

15. Plato aber, der von dem Umschwung der Spindel Loose und mitwirkende Willensäusserungen aufstellt, verlegt später dieselben in die Spindel als das Gewählte gänzlich vollendend, da auch der Dämon zu ihrer Vollendung mitwirkt. Aber welches sind die Loose? Etwa das Geborenwerden bei einer solchen Lage des Weltalls, wie es sich damals verhielt als sie in den Körper eintraten, und das Hineingehen in diesen bestimmten Körper und von solchen Eltern und an einem solchen Orte geboren zu werden und überhaupt, wie wir sagten, die äussern Umstände? Es ergiebt sich aber im einzelnen wie

im ganzen alles als zugleich geschehend und gleichsam zusammengesponnen durch die eine der sogenannten Moiren; Lachesis giebt die Loose, und die Ereignisse im einzelnen muss ganz nothwendig Atropos herbeiführen. Von den Menschen aber werden die einen geboren von dem, was aus dem All kommt, und von den äussern Verhältnissen gleichsam wie verzaubert: sie sind wenig oder garnicht ihrer selbst Herr; andere indessen, die diese beherrschen und gleichsam mit dem Haupte zum Höheren und Ausserseelischen emporragen, retten das beste und ursprüngliche der seelischen Wesenheit. Denn man darf nicht glauben, dass es die Beschaffenheit der Seele sei nur die Natur dessen, was ihr von ausserhalb zustösst, anzunehmen, als ob sie allein unter allen Dingen keine eigenthümliche Natur habe; im Gegentheil, da sie die Bedeutung eines Princips hat, muss sie viel eher als alles andere viele eigenthümliche Kräfte zu einer ihrer Natur entsprechenden Wirksamkeit haben. Denn es ist nicht möglich, dass sie als Wesenheit mit dem Sein nicht auch Regungen und Handlungen und die Erfordernisse zum Wohlergehn besässe. Das nun, was aus beiden besteht, ist nach den beiden Bestandtheilen seiner Natur von der und der Beschaffenheit und hat auch so beschaffene Werke; wenn aber eine Seele getrennt wird, so wirkt sie Getrenntes und Eigenes, ohne die Affectionen des Körpers als ihre eigenen zu betrachten, da sie ja bereits sieht, dass das eine von dem andern verschieden ist.

16. Was aber das Gemischte und das Ungemischte, das Getrennte und Ungetrennte ist, so lange sich die Seele im Körper befindet, und überhaupt was das lebendige Wesen ist, das muss von einem andern Ausgangspunkte aus später untersucht werden; denn hierüber haben nicht alle dieselbe Meinung gehabt. Jetzt aber wollen wir noch angeben, in welchem Sinne wir gesagt haben, dass die Seele der Vernunft gemäss das Weltall leite. Macht sie nämlich alles Einzelne gleichsam nach der Schnur: einen Menschen, dann ein Pferd und ein anderes lebendes Wesen sowie auch Thiere, Feuer und Erde zuvor, und dann, wenn sie sieht, dass diese Dinge zusammenfallen und einander vernichten oder auch nützen, sieht sie bloss auf die hieraus sich ergebende Verflechtung und fortwährenden Consequenzen, ohne sich weiter um das Nacheinander zu bekümmern, indem sie bloss das Entstehen der von Anfang an vorhandenen lebenden Wesen bewirkt und sie den gegenseitigen Affectionen überlässt? Oder bezeichnet man sie als Ursache auch dessen, was so geschieht, weil die

Dinge von ihr ausgehend auch das Nacheinander zu Stande bringen? Nun, auch in dem einzelnen Leiden und Thun waltet die Vernunft, und zwar findet selbst dieses nicht auf's Gerathewohl oder durch Zufall statt sondern gerade so mit Nothwendigkeit. Also wohl in der Weise, dass die Begriffe es hervorbringen? Vorhanden wenigstens sind die Begriffe, wenn auch nicht als schaffende sondern als wissende, indem vielmehr die Seele, welche die erzeugenden Begriffe in sich hat, die Resultate aller ihrer Werke weiss. Denn wenn dasselbe sich zuträgt und eintritt, muss dasselbe nothwendig zu Stande gebracht werden. Indem nun die Seele dies eben aufnimmt oder vorhersieht, vollendet sie danach und reiht das nach einander Folgende zusammen. Jedenfalls also das Frühere und das darauf Folgende und wiederum das darauf Frühere der Reihe nach aus dem Vorhandenen. Daher mag vielleicht das Spätere immer schlechter werden, wie z. B. die Menschen vordem anders waren und jetzt anders sind, indem durch die Zwischenstufen und die stete Nothwendigkeit die Begriffe den Affectionen der Materie unterliegen. Indem sie nun fortwährend das eine so, das andere so sieht und die Affectionen ihrer Werke verfolgt, hat sie hierin ihr Leben und kommt nicht los von der Sorge um ihr Werk, indem sie ihre Schöpfung zu Ende bringt und ein für alle Mal danach strebt, dass es schön sei und zwar für immer, wie ein Landmann, der gesäet oder auch gepflanzt hat, stets wieder ausbessert was Regenstürme beschädigt haben oder anhaltender Frost oder heftige Windstösse. Wenn aber das ungereimt ist, so muss man sagen, dass die Verderbniss und die Folgen der Schlechtigkeit bereits erkannt sind oder auch in den Begriffen liegen. Ist aber dies der Fall, so werden wir sagen, dass die Begriffe auch die Schlechtigkeit hervorbringen, obgleich in ihren Kunstgebilden und den Entwürfen dazu kein Fehler enthalten ist noch auch etwas Kunstwidriges oder die Verderbniss des Kunstgemässen. Allein hier wird man sagen, es gebe im All nichts Naturwidriges noch Böses; und doch wird der Unterschied zwischen besser und schlechter zugestanden werden. Wie nun, wenn im All auch das Schlechtere mitwirkt und nicht alles schön sein darf? Tragen ja auch die Gegensätze zur Vollendung bei und besteht doch ohne sie die Welt nicht. Und so verhält es sich auch bei den lebendigen Organismen im einzelnen: die besseren bezwingt und bildet der Begriff; die nicht so beschaffen sind, liegen der Möglichkeit nach im Begriff, der Wirklichkeit nach in den Ereignissen; die Seele kann

dabei weder etwas thun oder auch nur die Begriffe wieder aufreizen, indem die Materie bereits durch den von den voraufliegenden Begriffen ausgehenden Anstoss auch das von ihr herstammende Schlechtere bildet, wobei sie selbst freilich nichtsdestoweniger wieder zum Bessern hin überwunden wird. So wird Eins aus allem, das im einzelnen auf diese Weise entsteht, auf eine andere dagegen in den Begriffen enthalten ist.

17. Sind aber diese in der Seele vorhandenen Begriffe Gedanken? Aber wie will sie nach den Gedanken schaffen? Die Vernunft vielmehr ist in der Materie schöpferisch thätig und das Schaffen geht auf natürliche Weise vor sich, ist nicht Gedanke noch Sehen, sondern eine die Materie bewegende Kraft, welche ohne Bewusstsein bloss thätig ist, wie z. B. ein Kreis eine Gestalt und Figur im Wasser hervorbringt, während etwas anderes das Hervorbringen in dieser Gestalt veranlasst. Ist dies der Fall, so wird die leitende Macht der Seele schaffen, dadurch dass sie die in der Materie befindliche und erzeugende Seele in Bewegung setzt. Wird sie nun nach vorausgegangener Ueberlegung bewegen? Wenn das, so wird sie eine Beziehung haben. Auf etwas anderes oder ihren eigenen Inhalt? Wenn auf ihr eigenes Innere, so bedarf es der Ueberlegung nicht. Denn nicht diese wird sie bewegen, sondern jene die Begriffe umfassende Macht in ihr. Denn diese ist die kräftigere, die schöpferische Fähigkeit in der Seele. Sie schafft also nach Ideen. Demnach muss auch sie dieselben geben, indem sie sie von der Vernunft hat. Die Vernunft nämlich giebt sie der Weltseele, die Seele aber nach der Vernunft giebt sie aus sich der Seele nach ihr durch Einstrahlen und Einprägen, und diese bringt nun gleichsam beauftragt hervor. Sie bringt aber das eine unbehindert, das andere behindert hervor. Da sie aber eine Kraft zum Hervorbringen empfangen hat und nicht mit den ersten Begriffen erfüllt ist, so wird sie nicht bloss hervorbringen gemäss dem, was sie empfangen hat, sondern es kann auch etwas aus ihrem eigenen Wesen entstehn und dies wird offenbar schlechter sein, ein lebendes Wesen zwar, aber ein unvollkommenes und mit seinem eigenen Leben unzufriedenes, da es sehr schlecht und verdriesslich und roh ist und aus schlechter Materie besteht, gleichsam einem bittern und erbitternden Niederschlag des Höheren. Und dies wird sie auch selbst dem Universum mittheilen.

18. So ist denn also auch wohl das Schlechte im Weltall nothwendig, weil es dem Höheren folgt? Oder weil, auch wenn dies nicht der Fall wäre, das Ganze unvollkommen sein

würde? Es gewährt nämlich das meiste davon wonicht alles dem Ganzen einen Nutzen, z. B. die giftigen Thiere, nur dass meistentheils das Wie verborgen ist. Hat ja doch die Schlechtigkeit selbst manches Nützliche und bringt auch viel Schönes hervor, z. B. alle Kunst-Schönheit, und regt zum Denken an, indem sie nicht in Trägheit schlafen lässt. Ist dies richtig entwickelt, so muss die Weltseele stets auf das Beste schauen, indem sie nach der intelligiblen Natur und der Gottheit hinstrebt; wenn sie sich aber erfüllt und erfüllt und gleichsam vollgefropft ist, so muss das Gebilde aus ihr und das Letzte von ihr nach der Tiefe zu gerade das Hervorbringende sein. Dieses Letzte also ist das Hervorbringende, über demselben steht der Theil der Seele, der sich zuerst von der Vernunft aus erfüllt hat; über allem die weltbildende Vernunft, die auch der Seele nach ihr dasjenige giebt, dessen Spuren sich in der dritten finden. Mit Recht also wird diese Welt ein stets sich abbildendes Bild genannt, indem das Erste und Zweite steht, das Dritte zwar auch steht, aber in der Materie und accidentiell sich bewegt. Denn solange es Vernunft und Seele giebt, werden die Begriffe in dieses Bild der Seele fliessen, wie auch, solange es eine Sonne giebt, alles Licht von ihr fliessen wird.

VIERTES BUCH.

Ueber die beiden Materien
oder
Ueber die Materie.

1. Der Satz, dass die sogenannte Materie ein Substrat und Aufnahmeort der Formen sei, wird als eine gemeinsame Behauptung über dieselbe von allen ausgesprochen, welche auf die allgemeine Vorstellung einer derartigen Natur gekommen sind, und bis hierher gehen sie denselben Weg; wenn sie aber des weitern untersuchen, was das für eine zu Grunde liegende Natur ist und wie und was sie aufzunehmen vermag, so gehen sie auseinander. Und die einen, welche das Seiende und das Sein lediglich als Körper setzen, nehmen bei diesen eine Materie an: sie sei das Substrat für die Elemente und sei selbst das Sein, alle andern Dinge seien gleichsam Affectionen desselben, auch die Elemente seien eine irgendwie be-

schaffene Materie. Ja sie wagen sogar sie selbst bis zu den Göttern zu führen und behaupten schliesslich, dass diese irgendwie beschaffene Materie Gott selbst sei. Sie geben ihr auch einen Körper und nennen sie einen qualitätslosen Körper, desgleichen auch Grösse. Andere bezeichnen die Materie als körperlos, und zwar setzen sie manche von ihnen nicht als eine, sondern von der einen, von der die früheren reden, behaupten sie ebenfalls, sie sei das Substrat für die Körper, es gebe jedoch noch eine andere höhere in der intelligiblen Welt, welche den dortigen Formen und körperlosen Wesenheiten als Substrat zu Grunde liege.

2. Deshalb muss hier zuerst untersucht werden, ob sie ist, was sie ist und wie sie ist. Wenn die Materie etwas unbestimmtes und gestaltloses sein muss, es aber in dem Intelligiblen als dem Vollendeten nichts unbestimmtes noch gestaltloses giebt, so kann es dort auch keine Materie geben; und wenn jedes Ding daselbst einfach ist, so bedarf es auch keiner Materie, um aus ihr und einem andern das Zusammengesetzte zu gewinnen; ferner, das Werdende bedarf der Materie und das was aus anderem zu etwas anderem gemacht wird — von ihm aus ist man ja auch auf den Gedanken einer Materie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gekommen — was dagegen nicht wird, bedarf keiner Materie. Und woher wäre sie gekommen und ins Dasein getreten? Denn wenn sie entstanden ist, so ist sie auch durch etwas entstanden; ist sie aber ewig, dann giebt es mehrere Principien und das Erste ist nicht absolut. Und wenn die Form hinzugekommen ist, so wird das Zusammengesetzte ein Körper sein, also auch dort Körper sein.

3. Zuerst nun ist zu sagen, dass man nicht durchweg das Unbestimmte verachten darf, sowenig wie das seinem Begriffe nach Gestaltlose, wenn es nur dem Höheren und dem Vollendeten sich hingiebt. Etwas derartiges ist auch die Seele im Verhältniss zum Geist und zum Begriff, indem sie von diesen gestaltet und zu einer bessern Form geführt wird. Und im Intelligiblen ist das Zusammengesetzte in einem andern Sinne vorhanden, nicht so wie die Körper, wie ja auch die Begriffe zusammengesetzt sind und durch ihre Wirklichkeit etwas Zusammengesetztes hervorbringen, nämlich die als Form wirkende Natur. Wenn aber das Unbestimmte und Formlose in Beziehung zu einem andern steht, so hängt es in noch höherem Grade von etwas anderem ab. Die Materie der werdenden Dinge aber hat stets eine andere Form, dagegen ist die der ewigen Dinge stets dieselbe und hat immer dieselbe Form.

Vielleicht ist die hiesige gerade das Gegentheil der dortigen. Denn hier ist sie nur theilweis alles und eins in jedem einzelnen Falle. Deshalb bleibt nichts fest, indem eines das andere verdrängt. Deshalb ist sie nicht stets dasselbe, dort aber ist sie alles zugleich. Deshalb hat sie nichts, worein sie sich wandeln könnte, denn sie hat schon alles. Folglich ist auch die dortige niemals gestaltlos; dies ist ja auch nicht die hiesige, sondern beide sind es auf verschiedene Weise. Die Frage, ob sie ewig ist oder geworden, wird klar sein wenn wir begriffen haben, was sie eigentlich ist.

4. Unsere Darstellung setzt vor der Hand voraus, dass die Formen wirklich vorhanden sind, denn das ist anderswo gezeigt. Weiter also. Wenn die Formen viele sind, so muss etwas Gemeinsames in ihnen sein; aber auch etwas Besonderes, wodurch sich die eine von der andern unterscheidet. Dieses Besondere und der trennende Unterschied [specifische Differenz] ist die eigenthümliche Gestalt. Wenn es eine Gestalt giebt, so giebt es auch das Gestaltete, an welchem der Unterschied stattfindet. Folglich giebt es auch eine Materie, welche die Gestalt annimmt, und fortwährend ein Substrat. Ferner, wenn die intelligible Welt sich dort befindet, die hiesige aber eine Nachahmung jener ist und zwar zusammengesetzt und materiell, so muss auch dort Materie sein. Oder wie will man von einem Kosmos reden, ohne auf die Form zu sehen? wie aber von einer Form, ohne ein Substrat der Form anzunehmen? Das Intelligible nämlich ist im allgemeinen durchaus ungetheilt, in gewisser Hinsicht aber getheilt. Und wenn die Theile von einander getrennt sind, so ist der Schnitt und die Trennung eine Affection der Materie, denn sie ist die zerschnittene. Wenn es aber als Vieles ungetheilt ist, so ist das Viele, welches in dem Einen ist, in der Materie, indem es durch die Einheit selbst seine Gestalten bildet; denn dieses Eine denke man sich mannigfaltig und vielgestaltig. Folglich ist es ungestaltet bevor es mannigfaltig wurde; denn wenn man im Geiste die Mannigfaltigkeit und die Gestalten und die Begriffe und die Gedanken wegnimmt, so ist das vor diesem Liegende ungestaltet und unbestimmt und nichts von dem, was an ihm und in ihm ist.

5. Wenn aber, weil das Intelligible dieses stets und zugleich hat, beides eins und dort keine Materie ist, so wird es auch hier keine körperliche Materie geben. Denn sie findet sich nie ohne Gestalt, sondern ist stets ganzer Körper, gleichwohl aber zusammengesetzt. Und der Verstand findet das Doppelte. Denn dieser trennt bis er auf ein Einfaches kommt,

welches selbst nicht mehr aufgelöst werden kann. Solange es das aber kann, geht er auf seinen Urgrund. Der Urgrund jedes Einzelnen aber ist die Materie. Deshalb ist sie auch gänzlich dunkel, weil das Licht der Begriff ist und der Verstand Begriff. Wenn er deshalb den an jedem Dinge vorhandenen Begriff sieht, so hält er das Untere als unter dem Licht befindlich für finster, wie das lichthafte Auge, indem es auf das Licht und die Farben, die Licht sind, blickt, das unter den Farben Befindliche als dunkel und materiell bezeichnet. Allerdings das Dunkle im Intelligiblen und das Dunkle im sinnlich Wahrnehmbaren ist verschieden, und verschieden die Materie wie auch die an beiden haftende Form verschieden ist. Denn die göttliche, welche ihre Bestimmtheit empfängt, hat selbst bestimmtes und denkendes Leben, die andere wird zwar auch etwas bestimmtes aber nichts lebendes oder denkendes, sondern eine Art geschmückter Leichnam. Und die Gestalt ist ein Bild, folglich auch das Substrat ein Bild. Dort aber ist die Gestalt etwas wahrhaftes, folglich auch das Substrat. Daher muss man auch die Behauptung derer, welche die Materie als Wesenheit bezeichnen, wenn sie von jener sprechen als wahr annehmen. Denn das Substrat dort ist Wesenheit oder vielmehr, wenn man sie mit dem an ihr Befindlichen und in ihrer Totalität denkt, erleuchtete Wesenheit. Ob aber die intelligible Materie ewig ist, muss in ähnlicher Weise untersucht werden, wie man dies auch bei den Ideen untersuchen kann. Denn sie sind entstanden dadurch dass sie einen Anfang haben, unentstanden aber weil sie ihren Anfang nicht in der Zeit haben sondern stets von einem Andern, nicht als stets werdend wie die sinnliche Welt, sondern als stets seiend wie die dortige Welt. Denn auch die dortige Verschiedenheit, welche die Materie macht, ist ewig; denn sie als die erste Bewegung ist der Anfang der Materie. Deswegen wurde sie auch Verschiedenheit genannt; weil Bewegung und Verschiedenheit zugleich hervorgingen. Unbestimmt aber ist die Bewegung und die vom Ersten ausgehende Verschiedenheit, und sie bedürfen desselben um bestimmt zu werden. Sie werden aber bestimmt durch Hinwendung zu ihm. Vorher aber ist die Materie sowohl als das Andere unbestimmt und noch nicht gut, sondern unerleuchtet von jenem. Denn wenn das Licht von jenem ausgeht, so hat das, was das Licht aufnimmt, bevor es dasselbe aufnimmt, nicht immer Licht, sondern hat es als etwas Anderes, wenn nämlich das Licht von einem Andern ausgeht. Und über die Materie im Intelligiblen mag diese Darlegung mehr als hinreichend sein.

6. Ueber den Aufnahmeort der Körper möge Folgendes aufgestellt werden. Dass für die Körper ein Substrat vorhanden sein muss als ein Anderes neben ihnen, das zeigt das gegenseitige Ineinander-übergehen der Elemente. Denn es findet keine schlechthinnige Vernichtung dessen was übergeht statt — sonst würde ein Sein im Nichtseienden zu Grunde gehen — ebensowenig ist das Gewordene aus dem schlechthin Nichtseienden in das Seiende gekommen, sondern es findet ein Uebergang von Form in Form statt. Dabei bleibt dasjenige, was die Form des Gewordenen aufgenommen und die andere verloren hat. Dies beweist auch die Vernichtung überhaupt, denn sie betrifft das Zusammengesetzte. Wenn aber dies, so besteht jedes aus Materie und Form. Auch die Induction bezeugt es, welche das, was vernichtet wird, als zusammengesetzt nachweist; desgleichen die Analyse. Wenn z. B. eine Schale in Gold, das Gold in Wasser aufgelöst wird, so verlangt die Analogie auch eine Auflösung des Wassers. Nothwendig nun müssen die Elemente entweder Form oder erste Materie oder aus Materie und Form sein. Aber Form können sie unmöglich sein; denn wie wollen sie ohne Materie Masse und Grösse haben? Aber auch nicht erste Materie; denn sie werden vernichtet. Folglich bestehen sie aus Materie und Form, und zwar Form nach ihrer Qualität und Gestalt, Materie aber nach dem Substrat, welches unbestimmt ist, weil es nicht Form ist.

7. Empedokles, der die Elemente in die Materie setzt, hat die Vernichtung derselben als Beweis gegen sich. Anaxagoras, der die Mischung zur Materie macht und nicht sagt, dass sie Fähigkeit zu allem sei, sondern alles in Wirklichkeit habe, hebt den Geist, den er einführt, wieder auf, indem er ihn nicht die Form und die Gestalt geben lässt noch ihn früher setzt als die Materie, sondern mit ihr zugleich. Das 'zugleich' ist aber unmöglich. Denn wenn die Mischung am Sein Theil hat, so ist das Seiende früher. Wenn aber auch diese ein Seiendes ist, so wird es eines andern Dritten zu ihnen bedürfen. Wenn nun nothwendig der Weltbildner früher sein muss, wozu brauchten die Formen im kleinen in der Materie zu sein, so dass dann der Geist mit endloser Mühe sie sichtete, während er, wenn sie qualitätslos war, die Qualität und Gestalt über die ganze ausdehnen konnte? Dass aber das Ganze im Ganzen sei, ist doch wohl unmöglich. Wer aber das Unendliche annimmt, möge sagen, was das ist. Wenn er das Unendliche im Sinne des Unermesslichen nimmt, so ist klar, dass es ein derartiges Etwas im Bereiche des Seienden nicht

giebt, weder als Unendliches an sich noch an einer andern Substanz als Accidens für einen Körper: als Unendliches an sich nicht, weil auch der Theil von ihm unendlich sein müsste; als Accidens nicht, weil das, an dem es ein Accidens ist, nicht an sich unendlich sein kann noch einfach noch Materie. Aber auch die Atome können den Rang der Materie nicht haben, da sie überhaupt nicht existiren; denn jeder Körper ist nach allen Seiten hin theilbar. Dazu kommt die Continuität der Körper und das Feuchte, ferner der Umstand, dass unmöglich das Einzelne ohne Geist und Seele ist, welche unmöglich aus Atomen bestehen kann, sowie dass unmöglich eine andere Natur neben den Atomen aus den Atomen etwas bilden kann, zumal auch kein Weltbildner aus einer nicht zusammenhängenden Materie etwas wird schaffen können. Und so lässt sich unendlich viel gegen diese Hypothese sagen und ist schon gesagt worden; daher ist es überflüssig, länger bei ihr zu verweilen.

8. Welches ist nun diese eine, zusammenhängende und als qualitätslos bezeichnete Materie? Dass sie als qualitätslos kein Körper ist, ist klar; oder sie muss Qualität haben. Wenn wir aber sagen, dass sie Materie von allem sinnlich Wahrnehmbaren ist und nicht bloss von einigem, für anderes dagegen Form — wie der Lehm für den Töpfer Materie aber nicht schlechthin Materie ist — wenn wir also dies nicht sagen sondern annehmen, dass sie für alles Materie sei, so dürfen wir ihr nichts beilegen von dem, was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gesehen wird. Und in diesem Falle, abgesehen von den andern Eigenschaften wie Farbe, Wärme und Kälte, auch nicht das Leichte und die Schwere, nichts Dichtes, nichts Dünnes, überhaupt nicht einmal Gestalt, folglich auch nicht Grösse; denn es ist etwas anderes Grösse oder gross gemacht, etwas anderes Gestalt oder gestaltet zu sein. Sie darf auch nicht zusammengesetzt sein, sondern einfach und eins ihrer Natur nach; denn nur so ist sie von allem leer. Und wer ihr Gestalt verleiht, wird ihr auch die Gestalt geben als etwas anderes aus ihr, und Grösse und alles aus dem Seienden gleichsam herzutragend. Oder er wird von ihrer Grösse abhängig sein und sie nicht machen wie gross er will, sondern wie gross die Materie will. Dass aber sein Wille mit ihrer Grösse übereinstimme, das heisst etwas ungereimtes annehmen. Vielmehr, wenn die schaffende Kraft der Materie voraufliegt, so wird die Materie schlechthin so sein wie die schaffende Kraft es will, und lenksam zu allem, also auch zur Grösse. Hat sie Grösse, so muss sie auch Gestalt haben, so dass sie noch schwerer zu behandeln

sein wird. Es tritt also die Form an sie heran und überträgt alles auf sie. Die Form hat aber alles, auch Grösse und was sonst mit dem Begriff und durch denselben ist. Deshalb ist auch bei den einzelnen Arten mit der Form zugleich die Quantität bestimmt. Denn eine andere ist die des Menschen, eine andere die des Vogels und dieses bestimmten Vogels. Es ist aber nicht wunderbarer, dass etwas anderes die Quantität an die Materie heranbringt, als dass es ihr Qualität beilegt, noch ist die Qualität Begriff, während die Quantität als Maass und Zahl nicht Form wäre.

9. Wie will man sich aber etwas Seiendes vorstellen, das nicht Grösse hat? Vielleicht alles was nicht identisch ist mit dem Quantitativen, denn das Seiende und das Quantitative ist doch wohl nicht identisch. Auch vieles andere ist von dem Quantitativen verschieden. Ueberhaupt muss man jede unkörperliche Natur als quantitätslos setzen; körperlos ist aber auch die Materie. Auch ist die Quantität selbst nicht quantitativ, sondern das was an ihr Theil genommen hat. Also ist auch hieraus klar, dass die Quantität eine Form ist. Wie nun etwas weiss wurde durch Anwesenheit des Weissen, dasjenige aber, was die weisse Farbe im Organismus und die andern bunten Farben hervorgebracht hat, nicht bunte Farbe war, sondern, wenn man will, bunter Begriff: so ist auch das, was diese oder jene bestimmte Grösse hervorbringt, nicht eine bestimmte Grösse, sondern das Grosse an sich oder die Grösse als solche oder der Begriff des Grossen. Entfaltet nun die Grösse als solche durch ihr Herankommen die Materie zu einer bestimmten Grösse? Keineswegs. Denn sie war garnicht im Kleinen zusammengedrängt, sondern sie gab Grösse, die vorher nicht vorhanden war, wie auch Quantität, die voher nicht vorhanden war.

10. Was soll ich mir nun unter dem Grösselosen in der Materie denken? Was willst du dir aber unter dem irgendwie Qualitätslosen denken? Und welches ist die Vorstellung und der Ausgangspunkt für das Denken? Doch wohl die Unbestimmtheit. Denn wenn man durch das Gleiche das Gleiche erkennt, so auch durch das Unbestimmte das Unbestimmte. Es könnte nun wohl der Begriff vom Unbestimmten ein bestimmter werden, der Ausgangspunkt aber um zu ihm zu gelangen ist ein unbestimmter. Wenn aber jedes durch Begriff und Denken erkannt wird — hier sagt der Begriff was er von ihr sagt, das vermeintliche Denken aber ist Nichtdenken oder richtiger gleichsam Gedankenlosigkeit — so dürfte die Vorstellung derselben eine unechte und keine echte sein, zusammen-

gesetzt aus dem Andern nicht wahren und mit dem Begriff des Andern. Und vielleicht hat Plato im Hinblick darauf gesagt, sie sei durch eine Art Bastardvernunft zu begreifen. Welches ist nun die Unbestimmtheit der Seele? Etwa gänzliche Unkenntniss, gleichsam Abwesenheit? Das Unbestimmte besteht vielmehr in einer gewissen positiven Aussage, und wie für das Auge das Dunkel die Materie jeder unsichtbaren Farbe ist, so nimmt auch die Seele das weg, was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichsam Licht ist, und da sie dann nichts mehr zu bestimmen hat, so gleicht sie dem Gesicht, das im Dunkel alsdann gewissermassen dasselbe wird mit dem, was es gleichsam sieht. Sieht es nun also? Vielleicht so etwas wie Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit, wie einen Gegenstand ohne Beleuchtung und Grösse; wenn aber nicht, so wird es bereits Gestalten bilden. Wenn nun die Seele nichts denkt, findet dann nicht an ihr dieselbe Affection statt? Nein, sondern wenn sie nichts denkt, so sagt sie nichts oder vielmehr, sie wird garnicht afficirt. Wenn sie aber die Materie denkt, so erleidet sie in diesem Falle eine Affection, gleichsam den Eindruck des Gestaltlosen. Denn auch wenn sie das Gestaltete und einen Gegenstand von bestimmter Grösse denkt, so denkt sie es als zusammengesetzt, als gefärbt nämlich und überhaupt in einer bestimmten Qualität. Das Ganze also denkt sie und das Zusammengehörige; und zwar ist das Denken oder Wahrnehmen seiner Eigenschaften klar und deutlich, undeutlich dagegen die des Substrats, des Gestaltlosen, weil es eben nicht Form ist. Was sie nun am Ganzen und Zusammengesetzten denkt mitsammt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie, und was der Begriff übrig lässt, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es ohne es zu denken. Und da auch die Materie selbst nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen gestaltet ist, so fügt auch die Seele sofort die Form der Dinge zu ihr hinzu, da sie über das Unbestimmte Schmerz empfindet, gleichsam aus Furcht ausserhalb des Seienden zu sein, und weil sie es nicht aushält lange in dem Nichtseienden zu stehen.

11. Und wie so bedarf es noch eines Andern zum Zustandekommen der Körper ausser der Grösse und allen Qualitäten? — Nun, es ist ein Substrat nöthig, was alles aufnehmen soll. — Also Masse, wenn aber Masse, so ist es doch auch Grösse; wenn aber ohne Grösse, so hat es auch nicht wo es aufnehmen soll. Und wozu soll es als grösselos beitragen, wenn weder zur Form und Qualität noch zur Ausdehnung und

Grösse, die doch, wo sie sich findet, von der Materie aus in die Körper zu gehen scheint? Ueberhaupt aber, wie Thaten, Wirkungen, Zeiten, Bewegungen sich ohne ein materielles Substrat im Bereiche des Seienden finden, so brauchen auch die elementaren Körper keine Materie zu haben, sondern als für sich bestehende Ganze sind sie was sie sind und zwar in grösserer Mannigfaltigkeit, indem sie durch die Mischung aus mehreren Formen zu Stande gekommen sind. Also diese grösselose Materie ist ein leeres Wort. — Erstens nun ist es nicht nöthig, dass das Aufnehmende, was es auch ist, Masse sei, wenn ihm nicht etwa bereits Grösse innewohnt, da ja auch die Seele, die alles aufnimmt, alles zugleich hat; wäre aber die Grösse für sie ein Accidens, so würde sie alles in Grösse haben. Die Materie aber nimmt deshalb was sie aufnimmt in Ausdehnung auf, weil sie der Aufnahme der Ausdehnung fähig ist; wie auch die Thiere und Pflanzen beim Wachsen in gleichem Verhältniss zur Quantität auch an Qualität zunehmen, und wenn diese abnähme, auch an Qualität abnehmen würden. Wenn man aber, weil in diesen Dingen eine gewisse Grösse als Substrat für das Gestaltende zuvor vorhanden ist, dieselbe auch dort verlangt, so ist das nicht richtig. Denn hier ist die Materie nicht die Materie schlechthin, sondern die Materie dieses Einzelnen; die Materie schlechthin muss aber auch diese anderswoher haben. Es braucht also dasjenige, was die Form aufnehmen soll, nicht Masse zu sein, sondern es muss zugleich mit dem Entstehen Masse und die übrige Qualität aufnehmen und ein Scheingebilde von Masse haben, gleichsam als erste Disposition dazu, aber doch eine leere Masse. Daher haben auch einige die Materie als identisch mit dem Leeren bezeichnet. Ich sage aber Scheingebilde von Masse, weil auch die Seele, indem sie nichts zu bestimmen hat, wenn sie mit der Materie in Berührung tritt, sich in die Unbestimmtheit ergiesst, ohne zu umgrenzen und unfähig zur Bezeichnung zu schreiten; denn dann bestimmt sie schon. Deshalb darf man es weder ausdrücklich als gross noch umgekehrt als klein bezeichnen, sondern als gross und klein; und in demselben Sinne als Masse und grösselos, weil es Materie der Masse ist und wenn es sich aus dem Grossen zum Kleinen zusammenzieht oder aus dem Kleinen zum Grossen erweitert, gleichsam Masse durchläuft. Und eben ihre Unbestimmtheit ist eine derartige Masse, der Aufnahmegrund der Grösse in ihr; in der Vorstellung mag sie als wirkliche Masse erscheinen. Denn von den andern grösselosen Dingen sind die Formen alle einzeln bestimmt,

so dass man nirgends auf die Vorstellung der Masse kommt; die Materie aber, welche unbestimmt ist und noch nicht von selbst steht, nimmt hierhin und dorthin ihre Richtung auf jegliche Form, und bei ihrer Lenksamkeit nach allen Seiten wird sie eine vielfache durch die Lenkung auf alles und durch das Werden und erhält auf diese Weise die Natur der Masse.

12. Die Grösse also trägt zum Zustandekommen der Körper bei; denn die Formen der Körper sind in der Grösse. Sie dürften sich aber nicht sowohl an der Grösse als an dem gross Gewordenen vorfinden. Denn wenn an der Grösse, nicht an der Materie, so würden sie gleich wie diese ohne Grösse und Existenz sein, oder reine Begriffe — diese aber sind in der Seele — und dann gäbe es keine Körper. Es muss sich also hier das Viele an einer Einheit vorfinden und diese ist das gross Gewordene, verschieden von der Grösse. So kommt auch jetzt alles, was gemischt wird, dadurch dass es Materie hat zusammen und bedarf nichts weiter an dem es sich vorfinde, weil jedes von dem was gemischt wird seine eigene Materie mitbringt. Dennoch bedarf es eines gewissen Etwas, das es aufnehme, sei's ein Gefäss oder ein Ort. Der Ort aber ist später als die Materie und die Körper, folglich bedürfen die Körper zuvor der Materie. Nicht aber, weil die Thaten und Wirkungen immateriell sind, sind es deshalb auch die Körper. Denn die Körper sind zusammengesetzt, die Thaten nicht. Den Handelnden giebt bei ihrem Handeln die Materie das Substrat, indem sie in ihnen bleibt, zum Handeln selbst giebt sie sich nicht; auch verlangen das die Handelnden nicht. Ebensowenig geht die eine That in die andere über, in welchem Fall es auch für sie eine Materie geben würde, sondern der Handelnde geht von einer That zur andern über, so dass er selbst für die Thaten Materie ist. Es ist also die Materie etwas nothwendiges sowohl für die Qualität als für die Grösse, folglich auch für die Körper. Und so ist sie kein leerer Name, sondern es giebt ein Substrat, auch wenn es unsichtbar und ohne Grösse ist. Oder man wird aus demselben Grunde auch die Qualitäten und die Grösse leugnen; denn es liesse sich auch sagen, dass alles derartige für sich allein genommen nichts ist. Sind aber diese Dinge vorhanden, wenngleich ein jedes nur in unklarer Existenz, so muss vielmehr noch die Materie vorhanden sein, wenngleich nur undeutlich und nicht mehr wahrnehmbar für die Sinne: weder für das Auge, denn sie ist farblos, noch für das Gehör, denn sie ist kein Geräusch; auch Geschmack hat sie nicht noch Geruch, darum merken sie weder

Nase noch Zunge. Etwa also das Gefühl? Nein, da sie auch nicht Körper ist. Denn das Gefühl verlangt einen Körper, weil es etwas Dichtes oder Dünnes, Weiches oder Hartes, Feuchtes oder Trockenes fühlt. Davon hat die Materie nichts an sich, sondern für die Vorstellung ist sie fassbar, freilich nicht für die Vorstellung aus dem Geist sondern für die leere; darum ist's auch eine Bastardvorstellung, wie gesagt. Allein auch nicht einmal Körperlichkeit ist an ihr. Denn wenn die Körperlichkeit Begriff ist, so ist er verschieden von ihr, sie ist also etwas anderes; wenn sie aber bereits Gestalt hervorgebracht hat und gleichsam mit ihr gemischt ist, so ist sie offenbar Körper und nicht bloss Materie.

13. Wenn aber eine Qualität das Substrat sein soll und zwar eine gemeinsame in jedem der Elemente, so muss zuerst gesagt werden, was das für eine ist. Sodann, wie soll eine Qualität Substrat sein? Wie soll im Grösselosen eine Qualität gesehen werden, die weder Materie noch Grösse hat? Ferner, wenn die Qualität bestimmt ist, wie ist sie Materie? Ist sie aber etwas unbestimmtes, dann ist sie nicht Qualität sondern das Substrat und die gesuchte Materie. — Was hindert nun, dass die Materie dadurch, dass sie ihrer Natur nach an keiner der andern Qualitäten Theil hat, zwar qualitätslos sei, dass sie aber eben durch dieses an keiner Qualität Theilhaben irgendwie beschaffen sei, indem sie jedenfalls eine gewisse Eigenthümlichkeit hat und sich von den andern Dingen unterscheidet, gleichsam eine Beraubung jener? Denn auch der Beraubte ist irgendwie beschaffen, z. B. der Blinde. Wenn nun die Beraubung von diesen Qualitäten an ihr ist, wie hat sie da nicht irgendwelche Qualität? Und wenn gar Beraubung überhaupt an ihr ist, dann noch mehr, wenn wirklich auch die Beraubung etwas irgendwie beschaffenes ist. — Wer dies sagt, was thut er anders als dass er alles zu irgendwie beschaffenen Dingen und Qualitäten macht, so dass auch die Quantität eine Qualität sein würde und die Wesenheit? — Wenn aber etwas irgendwie beschaffen ist, so hat es Qualität. — Jedoch ist es lächerlich, das von dem irgendwie Beschaffenen Verschiedene und nicht irgendwie Beschaffene zu einem irgendwie Beschaffenen zu machen. Soll es, eben weil es verschieden, irgendwie beschaffen sein, so ist es, wenn dies die Verschiedenheit an sich ist, auch so nicht der Fall. Denn auch die Qualität ist nicht irgendwie beschaffen. Wenn es aber bloss verschieden ist, so ist es nicht durch sich selbst sondern durch die Verschiedenheit verschieden und durch die Identität identisch.

Demnach ist auch die Beraubung keine Qualität noch ein Quale, sondern die Abwesenheit der Qualität oder von etwas anderm, wie die Geräuschlosigkeit Abwesenheit von Geräusch oder sonst etwas anderm. Denn die Beraubung ist Verneinung, das Quale dagegen liegt in der Bejahung. Und die Eigenthümlichkeit der Materie ist nicht Gestalt, denn kein Quale zu sein und keine Form zu haben ist ihr eigen. Deshalb ist es ungereimt, weil sie kein Quale ist, sie ein Quale zu nennen; ähnlich der Behauptung, dass sie eben deshalb Grösse habe, weil sie grösselos sei. Es ist also ihre Eigenthümlichkeit nicht etwas anderes als was sie ist, und die Eigenthümlichkeit ist ihr nicht zugefügt, sondern sie liegt vielmehr in ihrem Verhalten zum andern, dass sie etwas anderes als dieses ist. Und das Andere ist nicht lediglich nur anderes, sondern ein jedes hat eine besondere Form, und die kann gebührendermassen etwas anderes genannt werden; oder vielleicht anderes, um nicht durch den Zusatz 'etwas' zu bestimmen, sondern durch den Ausdruck 'anderes' das Unbestimmte anzuzeigen.

14. Aber untersucht muss werden, ob sie Beraubung oder die Beraubung an ihr ist. Die Meinung nun, wonach beide dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach zwei sind, hätte billigerweise auch angeben sollen, welchen Begriff eines jeden man aufstellen müsse, also einen Begriff der Materie, welcher sie definirt ohne die Beraubung zu berühren, ebenso umgekehrt einen Begriff der Beraubung. Denn entweder ist keins von beiden in keinem von beiden Begriffen, oder jedes in jedem, oder das eine in einem von beiden auf irgendwelche von beiden Weisen allein. Wenn nun jedes für sich besteht ohne des andern zu bedürfen, so werden die beiden zwei sein und die Materie etwas anderes als die Beraubung, selbst wenn ihr die Beraubung als Accidens zukommt. Es darf aber in dem Begriffe des einen das andere nicht einmal der Möglichkeit nach erscheinen. Verhalten sie sich wie etwa die stumpfe Nase und das Stumpfe, so ist auch in diesem Falle jedes doppelt und sie sind zwei. Verhalten sie sich wie das Feuer und die Wärme, indem die Wärme im Feuer, das Feuer aber in der Wärme nicht befasst ist, und die Materie so Beraubung ist wie das Feuer warm, so wird die Wärme gleichsam ein Feuer derselben sein, das Substrat hingegen etwas anderes, und das muss die Materie sein. Und auch so sind sie nicht eins. Sind sie nun vielleicht so dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach aber zwei, dass die Beraubung nicht etwas als vorhanden sondern als nicht vorhanden andeutet und dass die Beraubung

des Seienden gleichsam Verneinung ist? Wie wenn jemand sagt, nicht seiend. Denn die Verneinung fügt nicht hinzu sondern sagt, dass etwas nicht sei. Hat also die Beraubung den Sinn des nicht Seienden? Wenn sie nun nicht seiend ist, weil sie nicht das Seiende sondern etwas anderes ist, dann haben wir wieder zwei Begriffe, von denen der eine auf das Substrat passt, der andere das Verhältniss der Beraubung zum andern andeutet. Oder vielmehr, der eine ist der Begriff der Materie in ihrem Verhältniss zum andern und ebenso des Substrats in seinem Verhältniss zum andern, der Begriff der Beraubung aber passt vielleicht auf sie, wenn er das Unbestimmte derselben andeutet; übrigens sind sie in beiden Fällen eins dem Substrat nach, zwei dem Begriffe nach. Aber wenn die Beraubung dadurch, dass sie unbestimmt und unbegrenzt und qualitätslos ist, mit der Materie identisch ist, wie sind dann die Begriffe noch zwei?

15. Wir kommen also zurück auf die Untersuchung, ob das Unbegrenzte und Unbestimmte accidentiell an einer andern Natur sich findet und wie es Accidens ist, und ob die Beraubung accidentiell ist. Wenn nun alles was Zahl und Begriff ist ausserhalb der Unbegrenztheit steht — denn Grenzen und Ordnungen und das Geordnete gehen auch für die andern Dinge von ihnen aus, es ordnet dieselben aber nicht das Geordnete noch die Ordnung, sondern was geordnet wird ist etwas anderes als das Ordnende, es ordnet vielmehr das Ende, die Grenze und der Begriff — so muss das, was geordnet und bewegt wird, nothwendig das Unbegrenzte sein. Es wird aber die Materie geordnet, und was nicht Materie ist doch insofern es an ihr Theil hat oder den Begriff der Materie hat. Es muss also die Materie das Unbegrenzte sein, aber nicht in dem Sinne, dass das Unbegrenzte accidentiell, als ein Accidens an sie herangetreten wäre. Denn zuerst muss das, was als Accidens an etwas herantritt, Begriff sein, das Unbegrenzte aber ist nicht Begriff. Ferner, an welches Seiende soll das Unbegrenzte als Accidens herantreten? An die Grenze und das Begrenzte. Aber die Materie ist weder begrenzt noch Grenze. Und wenn das Unbegrenzte an das Begrenzte herankommt, wird es seine Natur vernichten. Folglich ist das Unbegrenzte kein Accidens für die Materie, folglich ist sie selbst das Unbegrenzte. Ist ja auch im Intelligiblen die Materie das Unbegrenzte, und dies dürfte erzeugt sein aus der Unbegrenztheit des Einen, nämlich seiner Macht oder seiner ewigen Existenz, da die Unbegrenztheit in jenem nicht ist, sondern das Eine sie schafft. Wie kann dieselbe

nun dort und hier sein? Nun, auch das Unbegrenzte ist doppelt. Und wie unterscheidet sich das eine vom andern? Wie das Urbild vom Abbild. Ist nun das Unbegrenzte hier weniger unbegrenzt? Gerade mehr, denn insofern es als Abbild sich vom wahren Sein entfernt, ist es mehr unbegrenzt. Denn die Unbestimmtheit ist mehr in dem weniger Bestimmten vorhanden; denn das Minus im Guten ist ein Plus im Schlechten. Das Dortige also als mehr seiend ist Form oder Begriff des Unbegrenzten, das Hiesige dagegen als weniger seiend, insoweit es vom wahren Sein sich entfernt und in die Natur des Abbildes versunken ist, ist in Wahrheit mehr unbegrenzt. Ist nun das Unbegrenzte und unbegrenzt sein dasselbe? Wo Begriff und Materie ist, da ist beides verschieden; wo hingegen Materie allein, da muss man beides entweder als identisch bezeichnen, oder, was besser ist, überhaupt sagen, dass das unbegrenzt sein hier nicht vorkommt; denn es wird Begriff sein, und der ist im Unbegrenzten nicht vorhanden, damit eben Unbegrenztes sei. Man muss also die Materie als an sich selbst unbegrenzt bezeichnen, im Gegensatz zum Begriff. Denn wie der Begriff, eben weil er nichts anderes ist, Begriff ist, so muss man auch sagen, dass die Materie im Gegensatz zum Begriff, eben weil sie hinsichtlich der Unbegrenztheit nichts anderes ist, das Unbegrenzte ist.

16. Ist nun die Materie auch mit der Verschiedenheit identisch? Nein, sondern mit einem Theile der Verschiedenheit, der im Gegensatz steht zu dem eigentlich Seienden, nämlich den Begriffen. Deshalb ist auch das Nichtseiende in diesem Sinne ein Seiendes und mit der Beraubung identisch, wenn die Beraubung einen Gegensatz bildet zu dem begrifflich Seienden. Wird nun die Beraubung nicht vernichtet werden, wenn das herzutritt, dessen Beraubung sie ist? Keineswegs. Denn der Aufnahmeort des Zustandes ist nicht Zustand sondern Beraubung, und der Aufnahmeort der Grenze ist nicht das Begrenzte noch die Grenze, sondern das Unbegrenzte und insofern es unbegrenzt ist. Wie soll nun also die Grenze, wenn sie herzutritt, seine Natur nicht vernichten, zumal es nicht accidentiell unbegrenzt ist? Nun, wenn es ein der Quantität nach Unbegrenztes wäre, würde es dasselbe aufheben, nun ist dem aber nicht so, sondern im Gegentheil, es erhält dasselbe im Sein. Denn das was es von Natur ist führt es zur Wirklichkeit und zur Vollendung, wie das unbesäete Land, wenn es besäet wird, erst seine volle Wirklichkeit erhält. Und wenn das Weib vom Manne befruchtet wird, so geht die Weiblichkeit nicht zu Grunde, sondern wird nur noch weiblicher d. h.

es wird in höherm Grade was es ist. Bleibt nun die Materie, wenn sie am Guten theilnimmt, auch schlecht? Gewiss, deshalb weil sie bedürftig war, denn sie hatte es nicht. Denn was etwas anderes bedarf, etwas anderes aber hat, steht doch wohl in der Mitte zwischen dem Guten und Schlechten, wenn es nämlich gewissermassen nach beiden Seiten hin gleich ist. Was aber nichts hat, weil es in der Armuth oder vielmehr die Armuth ist, das muss schlecht sein. Denn das ist kein Mangel an Reichthum oder Armuth an Stärke, sondern Armuth an Verstand, Armuth an Tugend, Schönheit, Gestalt, Form, Qualität. Wie soll es da nicht übel aussehen? wie nicht ganz hässlich, wie nicht ganz schlecht sein? Jene Materie im Intelligiblen aber ist ein Seiendes, denn das, was ihr voransteht, liegt über das Seiende hinaus. Hier jedoch ist das, was der Materie voransteht, ein Seiendes. Als nicht seiend also ist sie ein anderes Seiendes im Verhältniss zur Schönheit des Seienden.

FÜNFTES BUCH.

Ueber den Begriff von δυνάμει und ἐνεργείᾳ.

1. Man sagt von dem einen, es sei 'der Möglichkeit nach', von dem andern, es sei 'in Wirklichkeit'; man nennt auch im Seienden etwas 'Wirklichkeit'. Es muss also untersucht werden, was es bedeutet 'der Möglichkeit nach' und 'in Wirklichkeit'. Ist nun die Wirklichkeit dasselbe mit dem in Wirklichkeit sein, und ist, wenn etwas Wirklichkeit ist, dies auch in Wirklichkeit, oder ist beides voneinander verschieden und braucht das in Wirklichkeit Seiende nicht nothwendig auch Wirklichkeit zu sein? Dass nun im sinnlich Wahrnehmbaren das der Möglichkeit nach statt hat, ist klar. Es fragt sich, ob auch im Intelligiblen oder ob dort bloss das in Wirklichkeit. Und wenn das der Möglichkeit nach statt hat, so fragt sich, ob stets bloss der Möglichkeit nach, und wenn stets, ob es niemals in die Wirklichkeit tritt, da es durch die Zeit eben nicht vollendet wird. Doch zuerst muss gesagt werden, was das der Möglichkeit nach ist, wenn man nämlich von einem Sein der Möglichkeit nach schlechthin nicht sprechen darf. Denn es giebt kein 'der Möglichkeit nach' von Nichts. Das Erz ist z. B. der Möglichkeit nach Bildsäule. Denn wenn nichts aus ihm noch an ihm würde und es nach dem, was

es war, nichts anderes werden würde noch etwas anderes werden könnte, so würde es bloss sein was es war. Was es aber war, das war schon zugegen und nicht zukünftig; wie hätte es also etwas anderes sein mögen ausser eben dem Vorhandenen? Folglich würde es nicht der Möglichkeit nach sein. Es muss also das, was der Möglichkeit nach etwas anderes ist, eben durch das 'noch etwas anderes ausser sich vermögen' als der Möglichkeit nach bezeichnet werden, sei es dass es bleibt, indem es jenes hervorbringt, oder dass es selbst untergeht, indem es sich jenem was es vermag darbietet. Denn anders ist das Erz der Möglichkeit nach Bildsäule, anders das Wasser der Möglichkeit nach Erz und die Luft Feuer. Wenn nun das Sein der Möglichkeit nach so beschaffen ist, soll es auch Vermögen genannt werden hinsichtlich des Zukünftigen, das Erz also Vermögen der Bildsäule? Keineswegs, wenn der Ausdruck 'Vermögen' in Bezug auf das Machen verstanden wird, denn das in Bezug auf das Machen verstandene Vermögen kann nicht als der Möglichkeit nach genannt werden. Wenn aber das der Möglichkeit nach nicht bloss in Bezug auf das in Wirklichkeit gesagt wird sondern auch in Bezug auf Wirklichkeit, so kann auch das der Möglichkeit nach Vermögen sein. Es ist aber besser und deutlicher, von 'der Möglichkeit nach' im Gegensatz zu 'in Wirklichkeit' und von Möglichkeit im Gegensatz zu Wirklichkeit zu sprechen. Demnach ist das 'der Möglichkeit nach' so eine Art Substrat für Affectionen, Gestalten und Formen, welche es aufnehmen will und zu erlangen geeignet oder auch bestrebt ist, und zwar theils zum Bessern theils zum Schlechtern und zu dem, was es beeinträchtigt, wovon jedes auch in Wirklichkeit ein anderes ist.

2. Hinsichtlich der Materie aber muss untersucht werden, ob sie der Möglichkeit nach das ist wozu sie gestaltet wird, während sie in Wirklichkeit etwas anderes ist, oder ob sie in Wirklichkeit nichts ist und ob überhaupt auch das andere, was wir der Möglichkeit nach nennen, dadurch dass es die Form empfängt und dasselbe bleibt in Wirklichkeit wird, oder ob man den Ausdruck 'in Wirklichkeit' von der Bildsäule brauchen wird, indem man bloss die Bildsäule in Wirklichkeit der Bildsäule der Möglichkeit nach gegenüberstellt, nicht aber dieser Ausdruck von jenem gebraucht wird, welches als Bildsäule der Möglichkeit nach bezeichnet wurde. Wenn dem so ist, dann wird nicht das der Möglichkeit nach in Wirklichkeit, sondern aus dem, was früher der Möglichkeit nach war, wurde später das in Wirklichkeit. Denn eben das in Wirklichkeit Seiende

ist beides zugleich, nicht die Materie, wohl aber die Form an ihr. Und zwar ist dies der Fall, wenn eine andere Substanz wird, wie aus dem Erz die Bildsäule. Denn als beides zugleich ist die Bildsäule eine andere Substanz; bei dem aber, was überhaupt nicht bleibt, ist klar, dass das der Möglichkeit nach durchaus ein anderes war. Wenn aber der Grammatiker der Möglichkeit nach es in Wirklichkeit wird, wie sollte hier das der Möglichkeit nach nicht auch in Wirklichkeit dasselbe sein? Denn Sokrates der Möglichkeit nach ist derselbe Weise auch in Wirklichkeit. Ist nun etwa auch der Unwissende wissend? Denn er war der Möglichkeit nach wissend. Nun, accidentiell ist der Ungebildete wissend. Denn nicht insofern er ungebildet, ist er der Möglichkeit nach wissend, sondern accidentiell war er ungebildet, seine Seele aber, an sich gut beanlagt, war insofern sie auch wissend ist das der Möglichkeit nach. Es bewahrt also sein 'der Möglichkeit nach' auch ein Grammatiker der Möglichkeit nach, auch wenn er schon Grammatiker ist. Doch steht nichts im Wege, dass es sich auch auf andere Weise verhält: dort nämlich bloss der Möglichkeit nach, hier aber indem die Möglichkeit die Form hat. Wenn nun aber das der Möglichkeit nach das Substrat ist, das in Wirklichkeit beides zugleich, die Bildsäule: als was soll dann die Form am Erz bezeichnet werden? Es ist wohl nicht ungeeignet die Wirklichkeit, der zufolge etwas in Wirklichkeit und nicht bloss der Möglichkeit nach ist, die Form und die Gestalt zu nennen, nicht schlechtweg Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit dieses Einzelnen. Sonst könnten wir vielleicht im eigentlichen Sinne auch eine andere Wirklichkeit so nennen, welche dem die Wirklichkeit herbeiführenden Vermögen entgegengesetzt ist. Denn das der Möglichkeit nach hat das in Wirklichkeit von einem andern, die Wirklichkeit dagegen hat was sie vermag der Möglichkeit nach von ihr, z. B. der habituelle Zustand und die nach ihm benannte Wirklichkeit, Tapferkeit und tapfer sein. Dies also auf diese Weise.

3. Weshalb aber dies vorher gesagt wurde, soll jetzt gesagt werden, nämlich wie wohl im Intelligiblen von dem 'in Wirklichkeit' gesprochen wird und ob alles und jedes bloss in Wirklichkeit oder auch Wirklichkeit ist und ob es dort auch das 'der Möglichkeit nach' giebt. Wenn aber dort weder Materie ist, an welcher das 'der Möglichkeit nach' sich findet, noch etwas von dem dortigen sein wird was es nicht schon ist, und nichts durch sein Uebergehen in ein anderes oder durch sein Bleiben etwas anderes erzeugt oder durch sein

aus sich Heraustreten ein anderes an seiner Stelle sein lässt, so kann es dort kein 'der Möglichkeit nach' geben, worin alles wesenhaft ist, indem das Seiende auch Ewigkeit, nicht Zeit hat. Wenn nun jemand diejenigen, die auch dort im Intelligiblen Materie annehmen, fragen wollte, ob nicht auch dort an der dortigen Materie das der Möglichkeit nach vorhanden sei — denn wenn daselbst die Materie auch in einer andern Weise vorhanden ist, so wird doch an jedem einzelnen Dinge etwas wie Materie, etwas anderes wie Form und wieder etwas beides zugleich sein — was werden sie sagen? Doch wohl, dass auch jenes der Materie etwa Gleichkommende daselbst Form sei, da auch die Seele, obwohl an sich Form, doch in Bezug auf ein anderes Materie sein kann. Also auch nicht in Bezug auf jenes der Möglichkeit nach? Nein. Denn sie war Form, die Form bezieht sich aber nicht auf die Zukunft und wird nicht getrennt ausser im Begriff und hat nur insoweit Materie als ein doppeltes gedacht wird, beides aber ist e i n e Natur; wie auch Aristoteles sagt, der fünfte Körper sei immateriell. Wie wollen wir uns aber über die Seele äussern? Sie ist der Möglichkeit nach lebendiger Organismus, auch wenn dieser noch nicht ist, aber sein wird, auch Musik der Möglichkeit nach und alles andere was sie wird ohne es ewig zu sein. Folglich findet sich auch im Intelligiblen Materie. Oder vielmehr, es ist das nicht der Möglichkeit nach, sondern die Seele ist die Möglichkeit davon. Wie aber ist dort das 'in Wirklichkeit?' Etwa wie die Bildsäule in Wirklichkeit beides zugleich ist, weil jedes die Form empfangen hat? Vielmehr weil jedes Form und vollständig das ist was es ist. Denn der Geist tritt nicht aus der Möglichkeit eines potentiellen Denkens in die Wirklichkeit des Denkens — dann würde er eines andern Höheren bedürfen, das nicht aus der Möglichkeit stammte — sondern in ihm ist das Ganze. Denn das der Möglichkeit nach Seiende will durch das Hinzukommen von etwas anderem in die Wirklichkeit geführt werden um etwas in Wirklichkeit zu werden; was aber an sich selbst stete Identität mit sich selber hat, das ist in Wirklichkeit. Alle ersten Principien sind also in Wirklichkeit, denn sie haben was sie haben müssen an sich selbst und ewig. Und so auch die Seele d. h. die nicht in der Materie sondern im Intelligiblen befindliche. Auch die in der Materie befindliche ist in Wirklichkeit eine andere, z. B. die vegetative; denn auch sie ist in Wirklichkeit was sie ist. So ist also wohl alles i n Wirklichkeit und wesenhaft, und alles auch Wirklichkeit? Oder

wie sonst? Wenn demnach jene Natur mit Recht als 'schlaflos' bezeichnet ist, als Leben und bestes Leben, so dürften dort die schönsten Wirklichkeiten sein. Folglich ist alles in Wirklichkeit und Wirklichkeit und alles Leben, und der Ort daselbst ist der Ort des Lebens und in Wahrheit Princip und Quelle der Seele und des Geistes.

4. Alles andere nun, was der Möglichkeit nach etwas ist, ist auch in Wirklichkeit etwas anderes, was, indem es bereits ist, im Verhältniss zu einem andern als Sein der Möglichkeit nach bezeichnet wird. Wie will man aber von der angeblich seienden Materie, welche wir als die Totalität des Seienden der Möglichkeit nach bezeichnen, sagen, dass sie in Wirklichkeit etwas von dem Seienden sei? Denn dann würde sie ja nicht mehr die Totalität des Seienden der Möglichkeit nach sein. Wenn sie aber nichts von dem Seienden ist, dann ist sie ja nothwendigerweise selbst nichts Seiendes. Wie soll sie nun in Wirklichkeit etwas sein, wenn sie nichts von dem Seienden ist? Sie mag nichts von dem Seienden sein, was an ihr wird, immerhin aber kann sie etwas anderes sein, da ja auch nicht alles Seiende an der Materie ist. Wenn sie nun nichts von dem ist, was an ihr ist, dies aber das Seiende ist, so ist sie ein nicht Seiendes. Da sie als etwas formloses vorgestellt wird, kann sie aber auch nicht Form sein, folglich auch nicht unter die Formen gezählt werden. Sie ist also auch in dieser Hinsicht etwas nicht Seiendes. Da sie also nach beiden Seiten hin im nicht Seienden ist, so wird sie in mehrfachem Sinne ein nicht Seiendes sein. Wenn sie nun von der Natur des in Wahrheit Seienden fern ist, aber auch das nicht einmal erreichen kann, dem fälschlich Sein beigelegt wird, weil sie nicht einmal ein Schattenbild des Begriffes ist wie dieses, in welchem Sein soll sie denn mit begriffen werden? Und wenn in keinem Sein, was soll sie denn in Wirklichkeit sein?

5. Wie also werden wir von ihr sprechen? Wie ist sie Materie des Seienden? Eben weil sie es der Möglichkeit nach ist. Aber darum ist sie nicht schon insofern sie sein wird, sondern das Sein ist für sie bloss das in Aussicht gestellte, zukünftige; das Sein wird für sie gleichsam auf das verschoben was sein wird. Der Möglichkeit nach ist sie jedoch nicht ein einzelnes Etwas, sondern der Möglichkeit nach ist sie alles. Indem sie aber nichts an sich ist, sondern was sie als Materie ist, ist sie auch nicht in Wirklichkeit. Denn wenn sie etwas in Wirklichkeit ist, so wird das, was sie in Wirklichkeit ist, nicht Materie sein; sie wäre also nicht schlechthin Materie,

sondern wie das Erz. So ist sie denn das Nichtseiende, nicht als etwas vom Seienden verschiedenes, wie z. B. die Bewegung, denn diese haftet noch am Seienden als von ihm ausgehend und an ihm stattfindend, vielmehr ist sie wie ausgestossen und gänzlich isolirt nicht im Stande sich zu verändern, sondern stets sich gleichbleibend, was sie von Anfang war — nichtseiend. Aber sie war weder von Anfang an etwas in Wirklichkeit, entfernt von allem Seienden, noch wurde sie etwas. Denn von dem, worein sie eingehen wollte, hat sie nicht einmal eine Färbung annehmen können, sondern indem sie für anderes bleibt und für das weitere der Möglichkeit nach ist, indem sie erscheint, wenn jenes Seiende bereits aufgehört hat, und von dem nach ihr Werdenden ergriffen wird, ist sie auch von diesem das äusserste. Von beiden nun ergriffen gehört sie in Wirklichkeit zu keinem von beiden, nur der Möglichkeit nach bleibt ihr übrig ein schwaches und dunkles Bild zu sein, das nicht gestaltet werden kann. In Wirklichkeit also ist sie ein Trugbild, also eine Lüge in Wirklichkeit; das heisst so viel als sie ist die wahrhafte Lüge, das wirklich Nichtseiende. Wenn sie nun in Wirklichkeit das Nichtseiende ist, so ist sie das Nichtseiende in höherem Grade und demnach das wirklich Nichtseiende. Weit entfernt also in Wirklichkeit etwas von dem Seienden zu sein, hat sie ihre Wahrheit vielmehr im Nichtseienden. Wenn sie also sein muss, so muss sie in Wirklichkeit nicht sein, um aus dem wahrhaften Sein herausgetreten im Nichtsein ihr Sein zu haben. Denn wenn man dem fälschlich Seienden seine Falschheit nimmt, so nimmt man ihm sein bisheriges Wesen, und wenn man an das, was das Sein und die Wesenheit der Möglichkeit nach hatte, die Wirklichkeit heranführt, so vernichtet man den Grund seiner Daseinsform, weil das Sein für dasselbe in der Möglichkeit bestand. Wenn man nun die Materie als unvergänglich festhalten muss, so muss man sie auch als Materie festhalten. Man darf also, wie sich ergiebt, nur sagen, dass sie der Möglichkeit nach sei, damit sie sei was sie ist, oder man muss diese Auseinandersetzung widerlegen.

SECHSTES BUCH.

Ueber Substanz und Qualität.

1. Ist das Seiende und die Wesenheit verschieden, und ist das Seiende losgelöst von den andern, die Wesenheit aber

das Seiende mit den andern, wie Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit, und sind dies Elemente von jener? Das Ganze allerdings ist Wesenheit, jedes Einzelne aber an ihr theils Seiendes theils Bewegung u. s. f. Bewegung nun ist etwas accidentiell Seiendes; also auch wohl accidentielle Wesenheit, oder dient doch zur Vervollständigung der Wesenheit? Vielmehr, sie ist selbst Wesenheit und das Dortige ist alles Wesenheit. Weshalb denn nicht auch hier? Nun, dort ist es der Fall, weil alles eins ist, hier aber, da die Bilder individuell verschieden sind, ist das eine so, das andere so — wie im Samen alles zugleich und jedes einzelne alles ist und nicht die Hand besonders und der Kopf besonders, hier aber sind sie von einander getrennt — denn es sind Bilder und nichts wahres. Wollen wir nun die dortigen Qualitäten Verschiedenheiten der Wesenheit an der Wesenheit oder dem Seienden nennen, Qualitäten nämlich, welche andere Wesenheiten hervorbringen in Bezug auf einander, und überhaupt Wesenheiten? Das ist freilich nicht ungereimt, wohl aber wenn es von den hiesigen Qualitäten gesagt wird, von denen die einen Verschiedenheiten der Wesenheiten sind, wie das zwei-und vierfüssige, die andern aber nicht Verschiedenheiten sind und gerade deshalb Qualitäten genannt werden. Und doch wird ebendasselbe Verschiedenheit, wenn es die Wesenheit vervollständigt, an einem andern aber nicht Verschiedenheit, wenn es die Wesenheit nicht vervollständigt sondern Accidens ist. Z. B. das Weisse am Schwan oder am Bleiweiss vervollständigt die Wesenheit, an dir aber ist es Accidens. Oder das Begriffliche ist ein vervollständigendes und nicht Qualität, das an der Oberfläche ist ein Quale. Oder man muss das Quale zertheilen, das eine als wesenhaft, als eine Eigenthümlichkeit der Wesenheit, das andere als ein blosses Quale, demzufolge eine Wesenheit so und so beschaffen ist, indem das Quale keinen Uebergang in die Wesenheit oder aus der Wesenheit veranlasst, sondern an der bereits seienden und erfüllten einen äusserlichen Zustand der Wesenheit hervorbringt und nach der Wesenheit etwas hinzufügt, mag es nun an der Seele oder am Körper geschehen. Aber wenn auch das sichtbare Weisse am Bleiweiss zu seiner Vervollständigung dient — denn am Schwan gehört es nicht zur Vervollständigung, da es auch einen nicht weissen Schwan geben kann — so haftet es doch am Bleiweiss. Und auch am Feuer dient die Wärme zur Vervollständigung. Aber wenn jemand sagt, die feurige Eigenschaft sei die Wesenheit: verhält es sich analog auch beim

Bleiweiss? Jedenfalls gehört am sichtbaren Feuer die feurige Eigenschaft oder Wärme zur Vervollständigung, ebenso die Weisse am Bleiweiss. Dieselben Begriffe also werden vervollständigen und nicht Qualitäten sein, umgekehrt nicht vervollständigen und Qualitäten sein; und es ist ungereimt, die einen, welche vervollständigen, als etwas anderes zu bezeichnen, die andern aber nicht als etwas anderes, da es doch dieselbe Natur ist. Es ist also vielmehr zu sagen: die Begriffe, die sie hervorbringen, sind in ihrer Totalität wesenhaft [substantiell], die vollendeten Erzeugnisse aber stellen das, was dort Wesenheit [Substanz] ist, hier als eine Quale, nicht als Wesenheit dar. Daher gehen wir auch immer fehl, indem wir stets bei den Untersuchungen des Wesens der Dinge an der Wesenheit ausgleiten und in das Quale gerathen. Denn das Feuer ist nicht das, was wir so nennen, indem wir auf das Quale sehen; sondern dies sei zwar Wesenheit, was wir aber jetzt erblicken, bei dessen Ansehen wir von Feuer sprechen, führt uns von der Wesenheit ab und wird als Quale definirt, und zwar an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen mit Recht, denn keins von ihnen ist Wesenheit sondern Affection derselben. Daraus entsteht auch die Frage, wie aus Nicht-Wesenheiten sich Wesenheit constituirt. Es wurde nun gesagt, dass das, was wird, nicht dasselbe sein darf wie das, woraus es wird; jetzt aber müssen wir sagen, dass auch das Gewordene nicht Wesenheit ist. Aber wie können wir sagen, dass die intelligible Wesenheit sich aus Nicht-Wesenheit constituirt? Wir werden sagen: die Wesenheit dort, indem sie im eigentlichen Sinne und unvermischt das Seiende hat, ist Wesenheit gewissermassen in den Unterschieden des Seienden, oder vielmehr sie wird mit dem Zusatz von Thätigkeiten Wesenheit genannt, wobei sie zwar eine Vollendung von jenem (dem Seienden) zu sein scheint, vielleicht aber durch den Zusatz und das nicht Einfache mangelhafter ist, da sie sich bereits von ihm entfernt.

2. Doch wir müssen hinsichtlich der Qualität betrachten, was sie überhaupt ist; vielleicht wird die gewonnene Erkenntniss unsere Zweifel mehr und mehr beschwichtigen. Zunächst nun müssen wir untersuchen, ob man als identisch setzen soll einmal das Quale allein, dann das Complement der Wesenheit, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass das Quale das Complement der Wesenheit sei, richtiger wohl einer so und so beschaffenen Wesenheit. Es muss also bei der so und so beschaffenen Wesenheit die Wesenheit und das Wesen vor dem Quale sein. Was ist nun beim Feuer die Wesenheit vor der

so und so beschaffenen Wesenheit? Etwa der Körper? Dann wird der Körper Wesenheit sein, das Feuer aber ist warmer Körper und dies beides zusammen nicht Wesenheit, sondern das Warme ist so an ihm wie an dir das Stumpfnasige. Nimmt man nun die Wärme und das Glänzende und das Lichte weg, was doch Qualitäten zu sein scheinen, so bleibt anstatt des Feuers das Ding mit drei Dimensionen übrig und die Materie ist Wesenheit. Doch das ist schwerlich richtig, sondern die Form vielmehr ist Wesenheit. Aber die Form ist Qualität. Nicht doch, sondern die Form ist Begriff. Was ist nun das Erzeugniss des Begriffs und des Substrats? Nicht dasjenige was gesehen wird und brennt — dies ist aber ein Quale — man müsste denn das Brennen eine Thätigkeit aus dem Begriffe nennen, ebenso das Wärmen und Weissmachen u. s. w. Bethätigungen. Dann werden wir die Qualität nirgends unterzubringen wissen. Indessen man darf wohl das keine Qualitäten nennen, von denen es heisst, sie vervollständigen Wesenheiten, wenn anders sie Thätigkeiten sind, die von den Begriffen und wesenhaften Kräften ausgehen, sondern das vielmehr, was ausserhalb jeder Wesenheit ist, was nicht bald als Qualität bald wieder nicht als Qualität erscheint, sondern etwas für die Wesenheit Ueberflüssiges noch ausserdem hinzubringt wie Tugenden, Fehler, Laster, Schönheit, Gesundheit und diese oder jene Natur. Und Dreieck und Viereck sind an sich keine Qualitäten, wohl aber muss man das 'in Dreieckform gebracht sein' sofern es gestaltet ist als ein Quale bezeichnen, und zwar nicht die Dreieckigkeit, sondern die Gestaltung. Ebenso verhält es sich mit den Künsten und Fertigkeiten. Folglich ist die Beschaffenheit ein gewisser Zustand an den bereits seienden Wesenheiten, sei es ein hinzugefügter oder von Anfang an vorhandener, durch dessen etwaiges Nichtvorhandensein die Wesenheit in nichts beeinträchtigt würde.

3. Das Weisse an dir also darf man nicht als Qualität nehmen, sondern offenbar als eine Thätigkeit aus dem Vermögen des Weissmachens, ebenso alle sogenannten Qualitäten dort im Intelligiblen als Thätigkeiten, welche das Quale von unserer Meinung empfangen, weil sie lauter Eigenthümlichkeiten sind, die gleichsam die Wesenheiten von einander unterscheiden und unter einander ihren eigenthümlichen Charakter haben. Wie wird sich nun die dortige Qualität unterscheiden? Denn Thätigkeiten sind auch die hiesigen. Darin dass sie nicht angeben, wie beschaffen das einzelne Etwas ist, noch eine Veränderung der Substrate noch einen Charakter derselben,

sondern lediglich die sogenannte Beschaffenheit, welche dort Thätigkeit ist. Daher ist es einerseits, wenn sie eine Eigenthümlichkeit der Wesenheit hat, alsbald klar, dass sie nicht ein Quale ist; wenn aber der Begriff das an ihnen Eigenthümliche trennt, ohne es von dort wegzunehmen, sondern indem er vielmehr ein anderes nimmt oder erzeugt, so erzeugt er ein Quale, indem er gleichsam einen Theil der Wesenheit nimmt, der an seiner Oberfläche erscheint. Wenn dem aber so ist, so hindert nichts, dass auch die Wärme, weil sie mit dem Feuer verwachsen ist, eine Form des Feuers, eine Thätigkeit und nicht eine Beschaffenheit desselben ist, und andrerseits doch wieder eine Beschaffenheit, wenn sie nämlich allein an einem Andern erfasst nicht mehr Gestalt der Wesenheit ist, sondern bloss als Spur, als Schatten und Bild die Wesenheit von sich selbst zurücklässt, deren Thätigkeit sie ist. Was nun accidentiell ist und nicht Thätigkeit und Form, welche gewisse Gestalten von Wesenheiten darbietet, das ist ein Quale. So müssen auch die habituellen Eigenschaften und sonstigen Zustände der Substrate Qualitäten genannt werden, die Urbilder derselben aber, in denen sie ursprünglich sind, Thätigkeiten jener. Nun ist nicht dasselbe Beschaffenheit und nicht Beschaffenheit, sondern das von der Wesenheit Losgelöste ist ein Quale, das mit ihr Verbundene ist Form oder Thätigkeit. Denn nichts ist dasselbe in sich und einem Andern, wo es aufgehört hat Form und Thätigkeit zu sein. Was aber niemals Form eines Andern, sondern immer Accidens ist, das ist schlechthin Qualität und nur Qualität.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die totale Mischung.

1. Wir wollen eine Untersuchung über die sogenannte totale Mischung der Körper anstellen. Ist es möglich, dass wenn ein flüssiger Körper total mit einem andern flüssigen Körper zusammengemischt wird, jeder von beiden durch den andern oder nur der eine von beiden durch den andern ganz und gar hindurchgeht? Denn es ist kein Unterschied, wenn die Mischung überhaupt vor sich geht, auf welche von beiden Weisen sie vor sich geht. Wir lassen diejenigen bei Seite,

welche den Vorgang auf Nebeneinandersetzung beruhen lassen, da sie nicht sowohl mischen als mengen, wenn anders die Mischung des Ganzen zu etwas aus gleichartigen Theilen Bestehendem machen muss und jeder kleinste Theil aus den Stoffen bestehen muss, welche betreffenden Falls gemischt werden. Diejenigen nun, welche bloss die Qualitäten mischen, die Materie beider Körper aber nebeneinanderstellen und über sie die beiderseitigen Qualitäten hinführen, mögen eher Beachtung verdienen, indem sie die totale Mischung damit angreifen, dass die Grössen der Massen in Schnitte aufgehen müssen, wenn kein Zwischenraum zwischen einem der beiden Körper sich vorfindet, wenn die Zertheilung dadurch dass in jeder Hinsicht eine beiderseitige Durchdringung stattfindet continuirlich wird, und ferner, wenn das Gemischte einen grössern Raum einnimmt als das eine von beiden und zwar einen so grossen als der Ort eines jeden einzelnen ist, nachdem sie zusammengebracht sind. Und doch, wenn ein Ganzes durch ein Ganzes total hindurchgegangen wäre, sagen sie, müsste der Ort des einen, in welchen der andere hineingeworfen wurde, derselbe bleiben. Wo aber der Ort nicht grösser wird, da geben sie gewisse Ausströmungen von Luft als Grund an, an deren Stelle das eine eindrang. Und wie soll das Kleine im Grössern so ausgebreitet werden, um total hindurchzugehen? Und noch vieles andere sagen sie. Diejenigen Philosophen, welche eine totale Mischung annehmen, können sagen, dass ein Schneiden stattfindet ohne dass die Grösse der Massen dabei aufzugehen braucht, auch wenn totale Mischung stattfindet; wird man doch auch nicht sagen, dass der Schweiss ein Zerschneiden oder Durchbohren des Körpers zu Wege bringt. Denn wenn auch einer sagen wollte, immerhin könne die Natur es so veranstaltet haben um den Schweiss durchzulassen, so könne man doch an künstlich gearbeiteten Gegenständen, wenn sie dünn sind und mit einander zusammenhängen, sehen, dass das Feuchte sie total durchzieht und auf der einen Seite durchfliesst. Aber wenn es Körper sind, wie kann dies stattfinden? Denn dass sie durchgehen ohne zu schneiden, kann man sich nicht leicht denken; wenn sie sich aber überall schneiden, so werden sie sich offenbar vernichten. Wenn sie aber sagen, oftmals fänden keine Vergrösserungen statt, so räumen sie ihren Gegnern ein, Ausströmungen der Luft als Grund anzugeben. Hinsichtlich der Vergrösserung der Oerter ist es zwar schwer Auskunft zu geben, immerhin lässt sich jedoch sagen, dass da jeder Körper mit den andern Beschaffenheiten auch die Grösse mit sich

bringt, nothwendig auch die Vergrösserung stattfinden müsse. Denn diese könne sowenig wie die andern Eigenschaften zu Grunde geben, und wie dort eine andere aus beiden gemischte Form entstehe, so auch eine andere Grösse, wobei denn das Gemisch die Grösse aus beiden hervorbringt. Aber hier können ihnen die Gegner erwidern: wenn Materie neben Materie und Masse neben Masse liegt, welcher die Grösse anhaftet, so sprecht ihr unsre Meinung aus. Wenn aber bei totaler Mischung auch die Materie mit der an ihr ursprünglich befindlichen Grösse hindurchdringt, so geschieht es nicht so wie wenn eine Linie an der andern liegt, so dass sie sich mit ihren Endpunkten berühren, wo allerdings Vergrösserung stattfindet, sondern so wie wenn eine Linie mit einer andern zusammenfällt, woher keine Vergrösserung stattfindet. Das Kleinere aber geht durch das ganze Grössere und das Kleinste durch das Grösste, wo eine offenbare Mischung vorliegt. Denn wo es nicht offenbar ist, kann man sagen, dass es nicht gänzlich durchdringt, aber wo es offenbar der Fall ist, lässt sich das nicht sagen; und wenn sie von Ausdehnung der Massen sprechen, so sagen sie nichts recht glaubliches, indem sie die kleinste Masse so sehr ausdehnen; denn nicht durch Veränderung des Körpers geben sie ihm mehr Grösse, wie wenn aus Wasser Luft wird.

2. Das aber muss für sich besonders untersucht werden, was geschieht wenn dasjenige, was eine Wassermasse war, Luft wird, woher die grössere Masse in dem Gewordenen kommt. Für jetzt indessen möge das Mitgetheilte genügen, obgleich noch vieles andere von beiden Seiten gesagt wird. Wir wollen vielmehr für uns betrachten, was man hierüber sagen muss, welche Ansicht sich mit dem Gesagten als übereinstimmend oder als sonstwie ausser den vorgebrachten vorhanden ergeben wird. Wenn nun das Wasser durch die Wolle fliesst oder das Papier das in ihm befindliche Wasser austropfen lässt, wie geht es zu, dass nicht der ganze wässrige Körper durch dasselbe hindurchgeht? Oder auch, wenn es nicht hindurchfliesst, wie wollen wir die Materie mit der Materie und die Masse mit der Masse in Berührung bringen, dagegen die Beschaffenheiten allein eine Mischung eingehen lassen? Denn die Materie des Wassers wird doch nicht ausserhalb des Papiers daneben liegen, noch auch andererseits in einigen Poren desselben; denn das Papier ist ganz und gar feucht und nirgends ist die Materie der Qualität bar. Ist aber überall die Materie mit ihrer Qualität, so ist überall im Papier das Wasser. Sagt man nicht das Wasser sondern die Qualität des Wassers, wo ist dann

das Wasser? Wie kommt es denn, dass die Masse nicht dieselbe ist? Nun, das Hinzugefügte hat das Papier ausgedehnt, es empfing Grösse von dem Hineingekommenen. Aber, wenn es empfing, wurde eine gewisse Masse hinzugefügt; wurde sie aber hinzugefügt, so wurde sie nicht in dem andern verschluckt. Es muss also die Materie an verschiedenen Orten sein. Aber weshalb sollte nicht, wie der eine Körper dem andern von seiner Beschaffenheit mittheilt und von ihm empfängt, es so auch bei der Grösse sein? Denn wenn eine Qualität mit einer Qualität zusammenkommt, ohne jene zu sein, sondern in Verbindung mit einer andern, so ist sie, eben durch ihre Verbindung mit einer andern nicht rein und darum nicht vollständig jene sondern geschwächt; Grösse aber, die mit einer Grösse zusammenkommt, verschwindet nicht. Mit welchem Recht indessen von einem Körper, der ganz durch einen andern geht, gesagt wird, er durchschneide ihn, lässt sich beanstanden. Wir wenigstens sagen, dass die Qualitäten durch die Körper gehen ohne sie zu durchschneiden. Man wird sagen, weil sie unkörperlich sind. Aber wenn die Materie selbst körperlos ist, warum gehen, wenn die Materie körperlos ist und von den Qualitäten einige wenige so beschaffen sind, diese mit der Materie nicht auf dieselbe Weise hindurch, während das Feste nicht hindurchgeht, weil es durch seine Qualitäten verhindert wird hindurchzugehen, oder weil viele Qualitäten zugleich nicht im Stande sind mit der Materie dies zu thun? Wenn nun die Menge der Qualitäten den sogenannten dichten Körper macht, so würde die Menge die Ursache davon sein. Wenn aber die Dichtigkeit eine besondere Qualität ist, wie desgleichen die sogenannte Körperlichkeit, so ist die besondere Qualität die Ursache. Folglich werden nicht die Qualitäten als solche die Mischung hervorbringen, sondern als so und so beschaffene, und es wird auch nicht die Materie als solche sich gegen die Mischung streuben, sondern als Materie mit der und der Qualität, und zumal, wenn sie eigene Grösse nicht hat ausser in dem Fall, wo sie die Grösse nicht verschmäht hat. Hierüber also möge diese Reflexion genügen.

3. Da wir aber die Körperlichkeit erwähnt haben, so wollen wir untersuchen, ob die Körperlichkeit das aus allem Zusammengesetzte oder ob sie eine Form und ein Begriff ist, der in die Materie hineingedrungen den Körper macht. Wenn nun das aus allen Beschaffenheiten mit der Materie Bestehende eben der Körper ist, so ist das auch die Körperlichkeit. Wenn es aber der Begriff ist, der durch sein Hinzutreten den Körper

macht, so hat offenbar der Begriff alle Qualitäten in sich befasst. Es muss aber dieser Begriff, wenn er nicht bloss eine Art erklärender Definition vom Wesen des Dinges ist, sondern ein das Ding erschaffender Begriff, die Materie nicht mit befassen, sondern ein Begriff an der Materie sein und in sie hineindringend den Körper zu Stande bringen, und es muss der Körper Materie mit dem ihm innewohnenden Begriff sein, er selbst aber als Form für sich ohne Materie betrachtet werden, auch wenn er selbst noch so untrennbar wäre. Denn der getrennte ist ein anderer, der Begriff in der Intelligenz; er ist aber in der Intelligenz, weil er selbst Intelligenz ist. Aber davon an einem andern Ort.

ACHTES BUCH.

Vom Sehen oder Weshalb die Gegenstände in der Ferne klein erscheinen.

1. Nicht wahr, die fernen Gegenstände erscheinen kleiner und die weiten Abstände scheinen geringe Zwischenräume zu haben, in der Nähe aber erscheinen die Gegenstände so gross, wie sie sind, und mit dem Abstand, den sie haben? Die fernen Gegenstände erscheinen dem Sehenden kleiner, weil das Licht für das Gesicht und entsprechend der Pupille will zusammengefasst werden — und um wie viel die Materie des gesehenen Gegenstandes ferner ist, um soviel kommt die Form heran, losgelöst gleichsam von ihrer quantitativen und qualitativen Form, so dass ihr Begriff allein herankommt; oder auch, weil wir von der Grösse beim Durchgange [durch den Zwischenraum] und dem Herankommen an ihren einzelnen Theilen wahrnehmen, wie gross sie ist — sie muss also zugegen und nahe sein, um erkannt zu werden, wie gross sie ist; oder auch, weil die Grösse accidentiell gesehen wird, während man zuerst die Farbe erblickt. In der Nähe nun wird erkannt, in welchem Umfange ein Gegenstand gefärbt ist, in der Ferne aber, dass er gefärbt ist; die Theile aber zugleich quantitativ unterschieden lassen keine genaue Unterscheidung der Grösse zu, da auch die Farben selbst undeutlich herangekommen. Was Wunder also, wenn

auch die Grössen, wie desgleichen die Töne kleiner sind, je undeutlicher ihre Form herankommt? Denn auch dort sucht das Gehör die Form, die Grösse aber nimmt es accidentiell wahr. Aber was das Gehör anlangt, wenn die Grösse accidentiell wahrgenommen wird: wem erscheint denn ursprünglich die Grösse beim Ton, wie etwa dem Gefühlssinn ursprünglich die Grösse des gesehenen Gegenstandes erscheint? Das Gehör nimmt wohl die anscheinende Grösse nicht nach der Quantität wahr, sondern nach dem höheren und geringeren Grade, nicht accidentiell, etwa als Intensität, wie auch der Geschmackssinn die Stärke des Süssen nicht accidentiell wahrnimmt. Die eigentliche Grösse des Tones aber ist seine Ausdehnung, diese kann das Gehör accidentiell aus der Stärke bestimmen, doch nicht genau. Denn die Stärke ist jedesmal mit dem Ton identisch, die Ausdehnung aber wird bemessen nach dem ganzen Raum, den er erfüllt. Aber die Farben sind nicht klein, sondern undeutlich, die Grössen sind klein. Jedoch beide haben das Minder dessen, was sie sind, gemeinsam. Die mindere Farbe ist undeutlich, die mindere Grösse klein, und im Anschluss an die Farbe vermindert sich die Grösse in analoger Weise. Diese Affection wird deutlicher an bunten Gegenständen z. B. an vielen Wohnungen oder einer Menge Bäumen und dergl. mehr auf den Bergen, wovon ein jedes, wenn es gesehen wird, aus dem gesehenen Einzelnen das Ganze bemessen lässt. Wenn aber die Form im einzelnen nicht zu Gesichte kommt, so ist dem Auge das Einzelne vorenthalten, um durch Messen der vorliegenden Grösse zu erkennen, wie gross das Ganze ist. Denn auch das Nahe, wenn es bunt ist und die Richtung des Auges auf dasselbe mit einem Male stattfindet und nicht alle Formen gesehen werden, muss begreiflicherweise um soviel kleiner erscheinen als das Einzelne dem Anblick entzogen wird; wenn aber alles gesehen wird, so wird bei genauer Messung erkannt, wie gross es ist. Diejenigen Grössen aber, welche bei gleicher Gestalt gleichfarbig sind, täuschen gleichfalls, da das Auge die Grösse nicht genau nach den Theilen bemessen kann, weil es dabei abgleitet, da es nicht bei jedem einzelnen Theile vermöge seines Unterschiedes stehen bleiben kann. Nahe aber erscheint das Ferne, weil die Grösse der Zwischenräume verkürzt wird aus demselben Grunde. Eben deswegen bleibt auch das Nahe nicht verborgen in seiner Grösse. Da aber das Auge die Entfernung des Zwischenraums nicht wie sie der Form nach beschaffen ist durchwandert, so kann es auch nicht sagen, wie gross es der Grösse nach ist.

2. Dass der aus der Verkleinerung des Gesichtswinkels entnommene Grund nicht stichhaltig ist, habe ich schon anderwärts gesagt, und auch jetzt muss ich darauf aufmerksam machen, dass wer da behauptet, der Gegenstand erscheine kleiner durch den kleineren Winkel, das übrige Auge etwas ausserhalb sehen lässt, entweder etwas anderes oder überhaupt etwas von ausserhalb, wie etwa die Luft. Wenn er aber nichts übrig lässt, weil z. B. der Berg gross ist, sondern wenn der gesehene Gegenstand entweder gleich ist und das Auge unmöglich noch etwas anderes sehen kann, da seine Ausdehnung mit dem Gegenstand sich deckt, oder auch nach beiden Seiten über den auf ihn gerichteten Blick des Auges hinausreicht: was will einer in diesem Falle sagen, wo der Gegenstand viel kleiner erscheint als er ist, aber vom ganzen Auge gesehen wird? Wahrhaftig, wenn jemand seinen Blick auf den Himmel richtet, so kann er das in unzweifelhafter Weise einsehen. Denn die ganze Hemisphäre kann keiner mit einem Blick sehen und das darauf gerichtete Auge kann sich in dem Maasse nicht erweitern. Indessen will das jemand, so sei es ihm zugestanden. Wenn nun das ganze Auge die ganze Hemisphäre umfasst, die Grösse aber am Himmel um viele Male grösser ist als sie erscheint, wie will man die Abnahme des Gesichtswinkels als Grund dafür aufstellen, dass sie um vieles kleiner erscheint als sie ist?

NEUNTES BUCH.

Gegen die Gnostiker
oder
Gegen die welche sagen, der Weltbildner sei schlecht und die Welt sei schlecht.

1. Da sich uns also die Natur des Guten als ein Einfaches und Erstes erwiesen hat (denn alles nicht Erste ist nicht einfach), das da nichts in sich hat, sondern etwas Einiges ist und identisch mit der Natur des sogenannten Einen — denn auch diese ist nicht ein Anderes und dann das Eine, sowenig als dieses ein Anderes und dann das Gute: so müssen wir, wenn wir vom Einen und wenn wir vom Guten sprechen, dieselbe e i n e Natur darunter verstehen und sie als e i n e bezeichnen, ohne von ihr damit etwas auszusagen; wir suchen sie uns nur

soweit als möglich deutlich zu machen. Selbst das Prädikat das Erste legen wir ihm in dem Sinne bei, dass es das Einfachste ist, und selbstgenugsam nennen wir es, weil es nicht aus mehrerem besteht — denn dann wird es von seinen Bestandtheilen abhängig sein; es ist nicht in einem Andern, weil alles was in einem Andern ist auch von einem Andern herrührt. Wenn es nun weder von einem Andern ausgeht noch in einem Andern sich befindet noch irgend eine Zusammensetzung ist, so kann nothwendiger Weise nichts über ihm sein. Man darf also nicht zu andern Principien fortgehen, sondern muss dieses voranstellen, dann den Geist nach ihm und das Erstdenkende, dann die Seele nach dem Geist — denn dies ist die naturgemässe Anordnung; auch darf man nicht mehr noch weniger als dies im Reiche des Intelligibeln setzen. Denn setzt man weniger, so wird man entweder Seele und Geist als identisch bezeichnen, oder den Geist und das Erste. Dass diese aber von einander verschieden sind, ist vielfach gezeigt worden. So bleibt denn für jetzt zu betrachten übrig, ob es mehr als diese drei giebt. Was für Naturen könnten nun wohl ausser ihnen existiren? Ein einfacheres und höher stehendes Princip als das des Alls, wie es soeben näher bestimmt worden, kann wohl niemand finden. Denn man wird doch nicht sagen, dass es eins der Möglichkeit nach, eins der Wirklichkeit nach gebe. Es wäre ja lächerlich, auf dem Gebiete des wesentlich Wirklichen und Immateriellen durch eine Sonderung nach Möglichkeit und Wirklichkeit mehrere Naturen schaffen zu wollen. Es geht aber auch nicht auf den folgenden Stufen, und man darf sich nicht einen Geist in einer gewissen Ruhe, einen andern in einer Art von Bewegung denken. Welches wäre denn die Ruhe des Geistes, welches seine Bewegung, sein Aussichheraustreten? oder welches seine Unthätigkeit und andererseits seine Thätigkeit hinsichtlich des Andern? Denn er ist wie er ist ewig, Geist in derselben Weise, ruhend in unbeweglicher Wirklichkeit. Bewegung zu ihm und um ihn ist bereits eine Vernichtung der Seele und von ihm aus in die Seele gehende Vernunft, welche die Seele zu einer denkenden macht, nicht aber eine andere Natur zwischen Geist und Seele schafft. Aber selbst deshalb nicht darf man mehrere Geister aufstellen, wenn wirklich der eine denkt, der andere denkt, dass er denkt. Denn selbst wenn bei ihnen das Denken und das Denken des Denkens verschieden wäre, so ist dies doch nur ein einziger, seiner Thätigkeit sich bewusster Akt. Denn es ist lächerlich, dies von dem wahrhaften Geist anzu-

nehmen; im Gegentheil, mit dem Geiste welcher denkt, wird derjenige durchaus identisch sein, der da denkt, dass er denkt. Wo nicht, so wird der eine bloss denken, der andere denken, dass er denkt, während ein anderer und nicht er selbst derjenige ist, welcher gedacht hat. Wenn sie sagen, beides sei in der logischen Reflexion verschieden, so werden sie damit erstens die behauptete Mehrheit der Daseinsformen aufgeben, zweitens aber muss man zusehen, ob auch die logische Reflexion im Stande ist einen Geist zu fassen, der bloss denkt, sich aber dessen nicht bewusst ist, dass er denkt. Käme dies bei uns vor, die wir stets mit Trieben und discursiven Gedanken zu thun haben, so würden wir, selbst bei ganz erträglicher Rechtschaffenheit, uns den Vorwurf des Blödsinns zuziehen. Wenn also der wahrhafte Geist in den Gedanken sich selbst denkt und das Gedachte nicht ausserhalb seiner, sondern er selbst auch das Gedachte ist, so hat er im Denken nothwendig sich selbst und sieht sich selbst. Wenn er sich aber sieht, so sieht er sich nicht gedankenlos, sondern denkend. Also in dem ersten Denken hat er zugleich als ein einiges auch das Denken, dass er denkt, und nicht einmal für die logische Reflexion ist dort ein Doppeltes vorhanden. Wenn er aber gar ewig denkt was er ist, wo wäre da Raum für die Reflexion, welche das Denken sondert von dem Denken des Denkens? Führt man noch eine dritte Reflexion ein, welche das Denken, dass er denkt, dass er denkt besagt, so wird das Ungereimte dieser Ansicht noch deutlicher. Und weshalb nicht so ins Unendliche? Lässt man aber die Vernunft vom Geiste ausgehen, dann von dieser in der Seele eine andere entstehen, die von der Vernunft an sich ausgeht, um diese zwischen Seele und Geist unterzubringen, so wird man die Seele des Denkens berauben, wenn sie die Vernunft nicht vom Geiste, sondern von etwas anderm dazwischen Liegenden bekommen soll; und sie wird ein Schattenbild der Vernunft, nicht Vernunft haben, sie wird überhaupt den Geist nicht kennen und überhaupt nicht denken.

2. Man darf also weder mehr Principien annehmen als diese, noch überflüssige Abstractionen in jenen, die für dieselben keinen Platz haben, sondern einen in sich identischen Geist, der sich gleich bleibt, nach allen Seiten unwandelbar, der dem Vater nachahmt soweit es ihm möglich ist. In unserer Seele dagegen hat man zu unterscheiden einen Theil, der stets bei jenem ist, einen andern, der zu dem Hiesigen in Beziehung steht, einen dritten endlich in der Mitte von beiden. Denn

da sie *eine* Natur in einer Vielheit von Kräften ist, so hat man anzunehmen, dass sich bald die ganze Seele mit dem besten Theile ihrer selbst und des Seienden zusammen erhebt, bald der schlechtere Theil derselben herabgezogen wird und den mittleren mit sich zieht; denn das Ganze derselben herabzuziehen war nicht zulässig. Und diese Affection widerfährt ihr, weil sie nicht in dem Schönsten geblieben ist, woselbst die Seele blieb, die nicht Theil ist und von der auch wir kein Theil mehr sind, die dem Körper des Weltalls verliehen hat, für sich zu haben soviel er von ihr haben kann, die selbst für sich verharrt ohne Müh' und Noth, weil sie die Welt nicht aus der Reflexion heraus regiert, auch nicht etwas nachzubessern hat, sondern in der Fülle wunderbarer Kraft die Organisirung leitet durch das Schauen auf das, was vor ihr ist. Denn je mehr sie sich in das Schauen versenkt, desto schöner und mächtiger ist sie; und was sie von dorther erhält, das theilt sie den auf sie folgenden Wesen mit und es ist, als ob sie ewig erleuchtet und erleuchtet wird.

3. Ewig also erleuchtet und fortwährend im Besitz des Lichtes theilt sie es den nächstfolgenden Wesen mit, und diese wieder werden ewig durch dieses Licht erhalten und erquickt, geniessen vom Leben soviel sie im Stande sind. Es geht damit zu wie mit dem Feuer; brennt dies inmitten anderer Dinge, so wird alles erwärmt was dazu im Stande ist. Und doch ist das Feuer auf ein bestimmtes Maass beschränkt. So lange aber Kräfte, die kein Maass beschränkt, nicht aus der Zahl des Seienden gestrichen sind, wie ist es möglich, dass sie sind ohne dass etwas an ihnen Theil hat? Vielmehr muss ein jedes sein Wesen auch einem andern mittheilen, oder das Gute wird nicht gut, der Geist nicht Geist, die Seele nicht eben dieses sein, wenn nicht nach dem Lebendigen auf erster Stufe auch auf zweiter Stufe etwas lebt, und zwar so lange als jenes Erste existirt. Es muss also alles in einem gegenseitigen Nacheinander und ewig sein, geworden aber ein Theil dadurch dass es von andern ausgeht. Demnach ist nicht *einmal* geworden sondern wurde und wird werden alles was geworden heisst. Auch wird nur das vergehen was etwas hat, in das es vergehen kann; was ein solches nicht hat, wird auch nicht vergehen. Soll dieser Abgrund die Materie sein, warum nicht auch die Materie? Und sagt man, auch die Materie, so werden wir sagen, warum musste sie entstehen? Will man sagen, dies sei eine nothwendige Consequenz, so ist diese Nothwendigkeit auch jetzt noch vorhanden. Soll sie aber sich selbst

überlassen werden, so wird in Folge davon das Göttliche nicht überall sein, sondern in einem bestimmten, abgegrenzten Raum und gleichsam durch Mauern abgesperrt. Ist aber das nicht möglich, so wird die Materie erleuchtet werden.

4. Sollten sie indessen sagen, die Seele habe gleichsam nach dem Verlust ihres Gefieders geschaffen, so trifft dieser Unfall die Weltseele nicht; und sollten sie deren Fall behaupten, so mögen sie die Ursache des Falls angeben. Wann aber fiel sie? Wenn von Ewigkeit her, so bleibt sie nach ihrer Lehre eine gefallene; hatte aber ihr Fall einen Anfang in der Zeit, weshalb fand er nicht schon früher statt? Wir nehmen als schöpferische Ursache nicht ein Sinken, sondern vielmehr ein Nichtsinken an. Ist sie aber gesunken, so geschah das offenbar durch Vergessen der Dinge droben; und hat sie vergessen, wie kann sie Weltbildner sein? Denn wonach schafft sie als nach dem, was sie dort gesehen hat? Schafft sie aber in Erinnerung an jenes, so ist sie überhaupt nicht herabgesunken. Denn auch wenn sie nur eine undeutliche Erinnerung hat, so sinkt sie erst recht nicht von dort herab, um eben nicht undeutlich zu sehen. Und weshalb hätte sie, wenn sie irgendwelche Erinnerung hat, nicht wieder emporsteigen wollen? Was hätte sie sich auch für einen Vortheil aus der Weltschöpfung versprechen sollen? Es ist lächerlich, wenn man sagt: um geehrt zu werden. Das heisst von den irdischen Bildnern etwas auf sie übertragen. Auch wenn sie durch Reflexion geschaffen und das Schaffen nicht in ihrer Natur gelegen hätte, sie selbst nicht die schaffende Kraft gewesen wäre: wie hätte sie diese Welt schaffen können? Und wann soll sie sie denn vernichten? Denn wenn es ihr leid wurde, was zögerte sie? Wenn es ihr aber noch nicht leid wurde, so wird es ihr auch nicht mehr leid werden, da sie bereits daran gewöhnt ist und sie mit der Zeit liebgewonnen hat. Wenn sie aber auf die Seelen im einzelnen wartet, so hätten diese schon längst nicht mehr zum Werden kommen dürfen, da sie bereits in dem früheren Werden das Böse dieser Welt erfahren hatten, also schon längst aufhören mussten zu kommen. Auch darf man nicht zugeben, dass diese Welt schlecht geschaffen sei, weil sich vieles Widrige in ihr befindet. Denn das heisst ihr zuviel Werth beilegen, wenn man verlangt, sie solle ebenso sein wie die intelligible und nicht vielmehr ein Abbild jener. Wo gäbe es aber wohl ein anderes schöneres Abbild derselben? Denn welches andere Feuer wäre ein besseres Abbild des dortigen Feuers als das Feuer hier? Welche Kugel ist genauer und in

ihrem Umschwung regelmässiger nach der Insichabgeschlossenheit jener Welt des Intelligibeln? Was giebt es nächst jener für eine andere Sonne, die besser wäre als diese sichtbare?

5. Jedoch es liegt ein Widerspruch darin, wenn sie, die einen Körper haben wie alle Menschen, die mit Begierde, Trauer, Zorn behaftet sind, ihre Kraft nicht geringschätzen sondern vielmehr sagen, es stehe ihnen zu das Intelligible zu erfassen, dagegen leugnen, dass es in der Sonne eine entsprechende Kraft gebe, die weniger der Affection ausgesetzt sei als diese, die mehr geordnet und weniger in Veränderung begriffen sei, dass sie eine bessere Einsicht habe als wir, die wir soeben erst geworden sind und durch so vieles Trügerische verhindert werden zur Wahrheit zu gelangen. Es liegt ein Widerspruch darin, dass sie ihre eigene Seele unsterblich und göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Menschen, vom ganzen Himmel dagegen und den Gestirnen an ihm, die doch aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, behaupten, sie hätten keinen Theil an der unsterblichen Seele, obwohl sie sehen, dass die Dinge dort wohlgestaltet und wohlgeordnet sind, noch dazu aber die Unordnung hier auf Erden selbst tadeln, als ob die unsterbliche Seele absichtlich den schlechtern Ort gewählt und es vorgezogen hätte, der sterblichen Seele den bessern einzuräumen. Ungereimt ist aber auch bei ihnen die Einführung dieser andern Seele, die sie aus den Elementen zusammengesetzt sein lassen. Denn wie soll eine Zusammensetzung aus den Elementen irgendwie Leben haben? Denn die Mischung der Elemente bringt entweder etwas Warmes oder Kaltes oder Gemischtes hervor, etwas Trocknes oder Feuchtes oder ein Gemisch daraus. Wie soll sie die vier Elemente zusammenhalten, da sie später aus ihnen geworden ist? Wenn sie ihr gar noch obendrein Wahrnehmung und Ueberlegung und vieles andere beilegen, was soll man dazu sagen? Aber aus Nichtachtung dieser Weltschöpfung und dieser Erde sagen sie, für sie gebe es eine neue Erde, in die sie nämlich von hier aus gelangen würden, und dies sei der Begriff der Welt. Und doch, was liegt ihnen daran in das Vorbild der Welt zu gelangen, die sie hassen? Woher stammt dieses Vorbild? Ihnen zufolge nämlich entsteht es erst, nachdem der Schöpfer desselben sich bereits dem Irdischen zugeneigt hat. Wenn nun der Schöpfer selbst es sich so sehr angelegen sein lässt, nach der intelligibeln Welt, in deren Besitz er ist, noch eine andere zu schaffen — obwohl das Bedürfniss keineswegs klar ist — so schuf er sie entweder vor oder nach dieser Welt. Geschah

es vor dieser Welt, zu welchem Zweck? 'Damit die Seelen auf ihrer Hut sein könnten.' Wie kam es denn, dass sie nicht auf ihrer Hut waren, so dass sie umsonst geworden ist? Geschah es nach der Welt, indem er aus der Welt die Form nahm, nachdem er sie der Materie entkleidet, so genügte ja die Probe für die Seelen, die den Versuch gemacht hatten, um auf ihrer Hut zu sein. Wenn sie aber in den Seelen die Form der Welt erfasst wissen wollen, was hat ihre Lehre neues?

6. Was soll man aber von den andern Daseinsformen, die sie einführen, sagen? von dem Wohnen in der Fremde, von Gegenbildern, von Empfindungen der Reue? Meinen sie damit Affectionen der Seele, wenn sie im Zustande der Reue sich befindet, reden sie von Gegenbildern, wenn dieselbe gleichsam nur Bilder des Seienden aber noch nicht das Seiende selbst erschaut, so ist das leeres Gerede um ihrem eigenen System Bestand zu verschaffen. Denn das bauen sie auf, als wären sie mit der alten griechischen Schule garnicht in Berührung getreten, während doch die Griechen sehr wohl von einem Emporsteigen der Seele aus der Höhle, von einem allmähligen Fortschreiten derselben zum wahren Schauen wissen und davon ohne vielen Bombast reden. Ueberhaupt haben sie einiges von Plato entlehnt, und was sie neues zur Begründung einer eigenen Philosophie vorbringen, haben sie abseits von der Wahrheit gefunden. Auch die Strafen, die Flüsse in der Unterwelt, die Wanderungen aus einem Leibe in den andern stammen daher. Und wenn sie im Intelligibeln eine Vielheit annehmen: das Seiende, den Geist, den davon verschiedenen Weltbildner und die Seele, so ist das aus jener Stelle des Timäus entlehnt, wo Plato sagt: 'In wiefern nun der Geist im Urlebendigen die demselben innewohnenden Ideen erblickt, soviele, gedachte der Schöpfer, soll auch dieses All erhalten.' Das verstanden sie nicht und entnahmen daraus einen ruhenden Geist, der alles Seiende in sich habe, daneben einen andern anschauenden Geist und einen mit discursivem Denken beschäftigten — vielfach indessen ist es bei ihnen statt dieses die Seele, welche die Welt bildet — und dies sei, bilden sie sich ein, der Weltschöpfer in Platos Sinne, weit entfernt zu wissen, wer der Weltschöpfer ist. Ueberhaupt geben sie die Art der Weltbildung und vieles andere fälschlich als platonisch aus und verunglimpfen die Ansichten des Mannes, als ob sie selbst die intelligible Natur ergründet hätten, jener aber und die andern vortrefflichen Männer nicht. Ferner, indem sie eine

Menge intelligibler Wesen namentlich aufzählen, glauben sie den Anschein zu erwecken, als wären sie der Sache auf den Grund gekommen, während sie gerade durch die Menge die intelligible Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen. Vielmehr hätten sie dort nach einer möglichst geringen Zahl streben und sich darauf beschränken sollen, der nach dem Ersten folgenden Stufe alles zu überweisen; denn diese ist der Inbegriff aller Dinge und Urgeist und reale Wesenheit und was sonst noch herrliches nach der ersten Natur folgt. Die Seele aber ist die dritte Form, und die Unterschiede der Seelen mussten sie in ihren Affectionen oder in ihrer Natur aufsuchen, nicht aber jene göttlichen Männer in den Koth treten, sondern wohlwollend hatten sie ihre Lehren als die von älteren Leuten aufzunehmen und was sie richtig sagen anzunehmen: die Unsterblichkeit der Seele, die intelligible Welt, den ersten Gott, die Verpflichtung der Seele die Gemeinschaft mit dem Körper zu fliehen, die Trennung derselben von ihm, die Flucht aus der Region des Werdens in die des Seins: das sind klare platonische Gedanken und dass sie diese in derselben Fassung aufgenommen haben, daran haben sie recht gethan. Es trifft sie kein Vorwurf, wenn sie in gewissen Punkten ihre abweichende Meinung kundgeben, aber durch Verhöhnung und Verspottung der Griechen ihren eigenen Ansichten bei ihren Zuhörern Eingang zu verschaffen, das sollten sie nicht versuchen, sondern vielmehr aus dem Wesen der Sache zeigen, dass ihre eigenen, von der Meinung jener Männer abweichenden Behauptungen richtig seien, indem sie wohlwollend und in philosophischer Art die Ansichten derselben und ihre gerechtfertigten Einwände hinstellen, dabei allein die Wahrheit im Auge haben und nicht nach Beifall haschen, dadurch dass sie Männer tadeln, deren Tüchtigkeit längst von nicht eben schlechten Richtern anerkannt ist, mit dem Vorgeben besser als jene zu sein. Dasjenige wenigstens, was die Alten über das Intelligible gesagt haben, ist viel besser und in gebildeter Weise gesagt worden und wird von denen, die sich nicht durch die unter den Menschen rasch um sich greifende Täuschung hintergehen lassen, leicht erkannt werden, wie auch dasjenige, was durch sie später von jenen entlehnt ist und einige ungehörige Zusätze bekommen hat, gerade in den Punkten nämlich, in denen sie jenen gegenübertreten wollen, indem sie allerlei Zeugungen und vollständigen Untergang einführen, dieses All tadeln, der Seele die Gemeinschaft mit dem Leibe als Schuld vorwerfen, den Lenker dieses Weltalls tadeln, den Weltbildner

mit der Seele identificiren und ihm dieselben Affectionen beilegen wie dem Einzelwesen.

7. Dass nun auch diese Welt weder einen Anfang genommen hat noch ein Ende nehmen wird, sondern ewig ist solange jenes ist, haben wir gesagt. Dass die Gemeinschaft mit dem Körper für unsere Seele kein Gewinn ist, ist bereits vor ihnen gesagt. Von unserer Seele aus aber die Weltseele in Anspruch zu nehmen, ist ähnlich wie wenn jemand in einem wohl organisirten Staate das Geschlecht der Töpfer oder Schmiede herausnehmen und nun den ganzen Staat tadeln wollte. Man muss aber die Unterschiede der Weltseele hinsichtlich ihrer Weltregierung beachten: ihre Art und Weise ist eine andere, sie liegt nicht in Banden. Denn zu den andern Unterschieden, deren wir eine grosse Zahl anderswo angegeben haben, hätte man auch das bedenken sollen, dass wir vom Körper gefesselt sind, nachdem bereits eine Fesselung vorausgegangen. Denn die schon in der Weltseele gefesselte Natur des Leibes schlägt alles in Fesseln, was sie ergreift. Die Weltseele selbst aber kann nicht gefesselt werden von dem, was durch sie gefesselt ist; denn sie herrscht. Daher ist sie auch von ihm aus keinen Affectionen unterworfen, wir aber sind nicht Herr über dasselbe. Denn der Theil der Weltseele, welcher auf das Göttliche dort oben gerichtet ist, bleibt unversehrt und wird nicht behindert, der Theil dagegen, welcher dem Körper Leben giebt, nimmt nichts von ihm an. Ueberhaupt nimmt der leidende Zustand eines andern die Affection dieses nothwendig an, es selbst aber theilt jenem den seinigen nicht mehr mit, da es ein eigenes Leben hat. Z. B. wird ein Pfropfreis, wenn das, worauf es gepfropft ist, afficirt wird, mit afficirt; verdorrt es aber, so lässt es jenes im Genusse seines Lebens. Auch wenn das Feuer in dir erlischt, so erlischt darum nicht das gesammte Feuer; ja selbst wenn das gesammte Feuer zu Grunde ginge, würde die Seele dort nicht afficirt werden, sondern nur der Organismus des Körpers, und wenn es möglich wäre, dass durch das Uebrige eine Welt bestehen könnte, so würde sich die dortige Seele nichts daraus machen. Auch ist die Organisirung beim All eine andere als beim lebendigen Einzelwesen: dort führt die Seele gleichsam darüber hin und bannt durch ihren Befehl, hier sind die Dinge wie Flüchtlinge an ihren Ort gebunden mit zweifacher Fessel, während sie dort nicht wissen, wohin fliehen. Sie braucht es also weder innerlich festzuhalten noch durch äussern Zwang nach innen zu drängen, sondern es bleibt wo von An-

fang an ihre Natur es gewollt hat. Wenn nun einmal etwas davon in naturgemässer Weise bewegt wird, so wird dasjenige afficirt, dem diese Bewegung nicht naturgemäss ist, es selbst aber bewegt sich in schöner Weise als zum Ganzen gehörig, während jenes vernichtet wird, weil es die Ordnung des Ganzen nicht ertragen kann; ähnlich wie wenn ein grosser Chor in gemessener Ordnung sich daherbewegte und mitten auf seinem Wege von ihm eine Schildkröte ereilt und zertreten würde, weil sie der geordneten Bewegung des Chors nicht entfliehen konnte: würde sie sich in dieselbe einreihen, so würde ihr daraus kein Leid widerfahren.

8. Die Frage: weshalb hat die Seele geschaffen? ist ebenso unstatthaft wie die: weshalb ist die Seele? und weshalb hat der Demiurg geschaffen? Das heisst erstens einen zeitlichen Anfang annehmen von dem, was ewig ist, und zweitens meinen, der Demiurg sei durch eine Wandelung und einen Uebergang aus einem Zustand in einen andern der Urheber der Weltbildung geworden. Man muss sie also, falls sie es wohlwollend aufnehmen wollen, belehren, welches die Natur dieser intelligiblen Principien ist, damit sie aufhören das Ehrwürdige zu schmähen, womit sie rasch zur Hand sind statt mit gebührender Vorsicht zu verfahren. Kann doch auch niemand die Verwaltung des Weltalls mit Recht tadeln, da sie erstlich die Grösse der intelligiblen Natur an den Tag legt. Ja, wenn das All so ins Leben getreten ist, dass sein Leben kein unentwickeltes ist — wie die kleinern Geschöpfe in ihm, die durch die Fülle des Lebens fortwährend Tag und Nacht erzeugt werden — sondern wenn es ein zusammenhängendes, mannigfaltiges und überallhin ausgebreitetes Leben ist, welches unendliche Weisheit offenbart: wie sollte man es nicht als ein deutliches und schönes Bild der intelligiblen Götter bezeichnen? Wenn es als Nachahmung nicht jenes ist, so ist das ganz naturgemäss; denn sonst würde es keine Nachahmung mehr sein. Dass aber die Nachahmung eine unähnliche sei, ist falsch; denn nichts ist weggelassen, was möglicher Weise ein schönes, natürliches Bild haben konnte. Es war nämlich eine Nothwendigkeit, dass die Nachahmung nicht im Wege der Reflexion und Kunst erzielt wurde, weil eben das Intelligible nicht das letzte sein konnte. Vielmehr musste die Wirksamkeit desselben eine doppelte sein, einmal in sich, dann auf ein anderes. Es musste also etwas nach ihm sein, denn allein das Allerkraftloseste hat keine Stufe nach sich. Dort aber waltet eine wunderbare Kraft, folglich schuf sie auch. Giebt es nun eine

andere bessere Welt als diese, welches ist sie? Muss es eine Welt geben, ist aber keine andere vorhanden, so ist diese es, welche das Ebenbild jener in sich darstellt. Die Erde ist ganz mit lebenden Wesen der mannigfaltigsten Art, auch mit unsterblichen angefüllt und bis zum Himmel ist alles voll davon. Warum sollten aber die Gestirne, die in den untern Sphären so gut wie die in der höchsten Höhe, keine Götter sein, da sie in geordneter Bahn sich bewegen und mit dem Himmel herumwandeln? Weshalb sollten sie keine Tugend haben und was sollte es für ein Hinderniss für sie geben, in den Besitz der Tugend zu gelangen? Denn dort ist das doch nicht vorhanden, was die Menschen hier schlecht macht, auch nicht die üble Beschaffenheit des Körpers, welche gestört wird und selbst stört. Warum sollen sie nicht stets in ihrer Musse begreifen und sich im Geiste befassen mit Gott und den andern intelligiblen Göttern? Warum sollen wir eine bessere Weisheit haben als die da droben? Niemand, der bei gesundem Verstande ist, kann dergleichen Behauptungen ertragen. Sind gar die Seelen von der Weltseele gezwungen herabgekommen, wie so sind die gezwungenen besser? Denn in den Seelen ist das Herrschende das Bessere. Sind sie aber freiwillig herabgekommen, was tadelt ihr die Welt, in die ihr freiwillig gekommen seid, zumal sie es gestattet sich zu entfernen, wenn es einem nicht mehr gefällt? Wenn aber dieses All auch so beschaffen ist, dass seine Bewohner noch Weisheit haben und während ihres Aufenthalts hier nach dem Massstabe jener Welt leben können, wie sollte das nicht ein Zeugniss dafür sein, dass es ganz von jener abhängt?

9. Wenn aber jemand Reichthum und Armuth tadelt und die Ungleichheit in allen derartigen Dingen, so weiss er erstens nicht, dass der Tugendhafte hierin die Gleichheit nicht sucht, auch nicht glaubt, dass die Wohlhabenderen etwas voraus besitzen oder die Herrscher vor den Privatleuten, sondern dieses Streben überlässt er andern und er hat gelernt, dass das Leben hier ein doppeltes ist: das eine für die Tugendhaften, das andere für den grossen Haufen; das der Tugendhaften ist auf das Höchste und Obere gerichtet, das der mehr menschlich Gesinnten wieder ein doppeltes: das eine hat durch Erinnerung an die Tugend in gewisser Hinsicht wenigstens Theil am Guten, der gemeine Haufe ist gleichsam nur Handlanger für die Bedürfnisse der Bessern. Wenn aber jemand mordet oder aus Mangel an Kraft ein Sclav seiner Lüste wird, was Wunder,

dass es auch Sünden giebt, nicht für den Geist sondern für die Seelen wie für unmündige Kinder? Und wenn es ein Ringplatz wäre von Siegern und Besiegten, weshalb wäre es nicht auch in diesem Falle schön? Und wenn dir Unrecht geschieht, was ist das schlimmes für dein unsterblich Theil? Und wenn du getödtet wirst, so ist dein Wunsch erfüllt. Gefällt es dir ferner nicht mehr, so hast du nicht nöthig hier länger Bürger zu sein. Auch wird anerkannt, dass es hier Gerichte und Strafen giebt. Wie ist es also recht einen Staat zu tadeln, der einem jeden giebt was ihm gebührt? wo die Tugend geehrt wird und die Schlechtigkeit ihre gebührende Strafe empfängt, wo nicht bloss die Bilder der Götter sondern sie selbst auch von oben her dreinschauen, welche leicht, wie er sagt, den Vorwürfen von Seiten der Menschen entgehen werden, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende, indem sie einem jeden das ihm gebührende Schicksal geben in der wechselnden Aufeinanderfolge der Lebensläufe gemäss den früheren Handlungen: wer das misskennt, der ist vorschnell zum plumpen Absprechen über göttliche Dinge geneigt. Vielmehr muss man versuchen selbst so gut als möglich zu werden, jedoch nicht glauben, dass man allein im Stande sei völlig gut zu werden — denn wer das glaubt, ist noch nicht völlig gut — sondern dass es auch noch andere treffliche Menschen sowie gute Dämonen giebt, noch vielmehr aber Götter, solche die in dieser Welt sind und dorthin schauen, vor allen aber den Lenker dieses Weltalls, der Seelen seligste. Demnächst muss man auch die intelligiblen Götter preisen und schliesslich nach allen den grossen König dort, und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Grösse beweisen. Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammendrängen sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt, heisst beweisen, dass man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind. Auch diese Welt ist durch ihn und schaut dorthin, sowohl in ihrer Gesammtheit als jeder einzelne Gott; sie verkündet das Wesen des dortigen Gottes den Menschen, diese offenbaren was jenen lieb ist. Wenn sie aber nicht sind was jener ist, so ist das eben naturgemäss. Willst du aber darüber hinweggehen und brüstest dich, als seist du nicht schlechter, so mache ich dir bemerklich erstens: je besser jemand ist, desto bescheidener beträgt er sich gegen alle, gegen Götter und Menschen, sodann: man muss sich mit Maassen brüsten und nicht bauern-

stolz werden, indem man nur soweit geht als unsere Natur emporzusteigen vermag; man muss auch andern ein Plätzchen bei Gott einräumen und nicht, indem man sich allein in sein unmittelbares Gefolge einreiht, wie im Traume hoch einherfahren, wodurch man sich der Möglichkeit beraubt, soweit es der Seele des Menschen möglich ist, Gott zu werden. Dies vermag sie aber soweit der Geist sie führt; über den Geist hinausgehen heisst bereits aus dem Geist herausfallen. Indessen lassen sich unverständige Menschen durch solche Lehren überreden, wenn sie plötzlich hören: 'du wirst besser sein als Götter und Menschen zusammen genommen;' denn gross ist unter den Menschen die Selbstgefälligkeit, und wenn jemand, der zuvor demüthig und bescheiden für sich lebte, zu hören bekommt: 'du bist Gottes Kind, die andern aber, die du bewundertest, sind nicht seine Kinder, noch auch die Gestirne, deren Cult sie von den Vätern überkommen haben; du aber bist besser als selbst der Himmel sonder Mühe.' Die andern stimmen dann mit ein. Es ist wie wenn man unter einer Menge von Leuten, die nicht zählen können, einem, der auch nicht zählen kann, einredet, er messe tausend Ellen: was wird der anders als steif und fest glauben, er sei tausend Ellen gross, wenn er hört, dass die andern fünf Ellen gross sind, dabei aber bloss die Vorstellung haben, dass Tausend eine grosse Zahl ist? Und ferner, Gottes Vorsehung sorgt für euch: weshalb vernachlässigt er denn die ganze Welt, in der ihr doch auch seid? Wenn etwa deshalb, weil er keine Zeit hat auf sie zu blicken und es seiner Würde nicht entspricht: wie kommt es, dass, während er auf sie herniederblickt, nicht aus sich herausblickt und auf die Welt sieht, in der sie sich befinden? Wenn er keinen Blick aus seiner Sphäre herauswirft um nicht die Welt anzusehen, so blickt er auch nicht auf sie. Freilich, sie zwar bedürfen seiner nicht, aber die Welt bedarf seiner und sie kennt ihre Stellung und weiss inwiefern die Bewohner auf ihr ihre Heimath haben und inwiefern dort, ebenso die Männer, welche Gottes Freunde sind, die mit Geduld die Beschwerden der Welt ertragen, wenn ihnen aus dem Umschwung des Alls ein nothwendiges Uebel zustösst. Denn nicht auf die Wünsche des Einzelnen sondern auf das Interesse des Ganzen muss man sein Augenmerk richten. Ein solcher Mann ehrt einen jeden nach Verdienst und sein Streben ist stets auf das Ziel gerichtet wonach alles strebt, das dazu die Kraft besitzt — und viele streben nach diesem Ziel; glücklich, wer es erreicht, die andern erhalten nach Maassgabe ihrer

Kraft die gebührende Stellung — ohne dass er sich allein dieses Vermögen zuschreibt. Denn darum hat einer noch nicht was er angiebt, wenn er mit Zuversicht es zu haben behauptet, sondern viele behaupten zu haben, obwohl sie wissen, dass sie es nicht haben, und glauben zu haben, während sie nicht haben, und allein zu haben, was gerade sie allein nicht haben.

10. Noch viele andere Punkte oder vielmehr alles müsste man einer Prüfung unterwerfen und man würde eine Fülle von Stoff haben, wollte man bei jeder einzelnen Lehrmeinung nachweisen wie es sich damit verhält. Aber es hält uns eine gewisse zarte Rücksicht für einige unserer Freunde davon ab, welche die Bekanntschaft dieser Lehre gemacht haben, bevor sie unsere Freunde wurden, und nun, ich weiss nicht wie es kommt, dabei verharren. Jene allerdings, indem sie ihrer Lehre den Schein der Zuverlässigkeit und Wahrheit geben wollen oder sie auch wirklich für derartig halten, nehmen bei Darstellung ihrer Ansichten keine Rücksicht. Unsere Auseinandersetzung dagegen ist auf unsere Freunde, nicht auf jene berechnet — dies würde ohne Einfluss auf ihre Ueberzeugung bleiben — damit diese nicht belästigt werden von ihnen, die zwar keine Beweise vorbringen (wie sollten sie das auch?) sondern dreist darauf los reden; es gäbe freilich noch eine andere Art der Darstellung zur Abwehr dieser Leute, welche es wagen die schönen und wahren Lehren der göttlichen Alten zu verhöhnen. Von jener Art der Prüfung also wollen wir absehen. Ohnehin werden diejenigen, welche die vorige Auseinandersetzung genau verstanden haben, wissen können, wie es sich mit allem andern verhält. Wir wollen ihre Lehre bei Seite lassen, nachdem wir nur noch einen Punkt besprochen haben, der an Ungereimtheit alles übertrifft, wenn man das noch eine Ungereimtheit nennen darf. Nachdem sie nämlich behauptet, die Seele habe sich nach unten geneigt mitsammt einer gewissen 'Weisheit', sei es dass die Seele den Anfang machte oder die besagte Weisheit die Ursache davon war, oder sei es dass sie beides für identisch ausgeben wollen, lehren sie weiter: die andern Seelen sind zwar als Glieder der Weisheit mit heruntergekommen uud in Körper eingezogen, z. B. in Menschenkörper, jene aber, um derentwillen sie selbst herabgekommen; ist wieder nicht herabgekommen d. h. sie hat sich nicht geneigt sondern nur die Finsterniss erleuchtet, und von da aus ist dann ein Bild in der Materie entstanden. Dann lassen sie ein Bild des Bildes hier irgendwo durch die Materie oder die

Materialität oder wie sie es sonst bald mit dieser bald mit jener Bezeichnung nennen wollen entstehen, und unter Anwendung vieler andern Namen zur Verdunkelung ihrer Aussage erzeugen sie ihren sogenannten Demiurg, lassen ihn von seiner Mutter sich trennen und behaupten, dass die Welt von ihm ausgehe bis zur äussersten Grenze der Schattenbilder, damit nur der Schreiber dieser Worte tüchtig schmähen könne.

11. Wenn nun aber erstens die Seele nicht herabgekommen ist sondern die Finsterniss erleuchtet hat, wie will man mit Recht von ihr sagen, sie habe sich geneigt? Denn wenn von ihr etwas wie Licht abfloss, so darf man noch nicht sagen, sie habe sich geneigt; man müsste denn sagen, die Materie habe irgendwo im untern Raum gelegen, die Seele sei räumlich dazu gekommen und habe in ihrer Nähe befindlich sie erleuchtet. Wenn sie aber bei sich bleibend erleuchtete ohne zu diesem Zwecke eigentlich gewirkt zu haben, wie kam es, dass sie allein erleuchtete und nicht das, was mächtiger ist als sie im Reich des Seienden? Wenn sie aber dadurch, dass sie selbst den Begriff der Welt erfasst hatte, aus diesem Begriff heraus erleuchten konnte, weshalb hat sie nicht zugleich mit dem Erleuchten auch die Welt geschaffen sondern auf das Entstehen der Bilder gewartet? Dann hat auch das Denken des Begriffs der Welt, jene Erde nämlich, die sie ihre Heimath nennen, die ja auch ihrer eigenen Aussage nach durch die höheren Mächte geworden ist, ihre Schöpfer nicht zur Neigung herabgezogen. Wie soll ferner die erleuchtete Materie seelische Bilder und nicht vielmehr eine körperliche Natur hervorbringen? Ein Bild der Seele aber bedarf noch nicht der Finsterniss oder der Materie, sondern nach seiner Entstehung, wenn es überhaupt entsteht, wird es seinem Schöpfer folgen und mit ihm eng verbunden sein. Ist dies Bild ferner eine Wesenheit oder, wie sie sagen, ein Gedanke? Gesetzt es wäre eine Wesenheit, welches ist der specifische Unterschied von seinem Urheber? Soll's dagegen nur eine andere Art von Seele sein, so dürfte sie, vorausgesetzt dass jenes die denkende ist, wohl die vegetative und erzeugende sein. Ist sie aber dies, wie kann der Zweck ihres Schaffens ihre eigene Verherrlichung, und wie die Ursache Aufgeblasenheit und Waghalsigkeit sein? Und überhaupt wird so das Schaffen durch Vorstellung und noch mehr das Denken aufgehoben. Und wozu brauchte man dann noch einen Schöpfer aus Materie und einem Schattenbilde hervorgehen zu lassen? Ist es aber ein Gedanke, so ist zuvörderst anzumerken, woher der Name? sodann, wie kann

es ein solcher sein, wenn die Seele ihm nicht die schöpferische Kraft mittheilt? Aber wie soll dem Gebilde [dem Demiurg] das Schaffen zukommen? Nun, sagen sie, zuerst hat sie dies hervorgebracht, das andere aber ist nach ihm entstanden. Allein das ist reine Willkür. Warum z. B. zuerst das Feuer?

12. Und wie kann dieses eben entstandene Gebilde sich an das Schaffen machen in Erinnerung an das, was es gesehen hat? Es war ja überhaupt nicht irgendwo vorhanden, dass es hätte schauen können, weder der Demiurg noch seine Mutter, die sie ihm zuertheilen. Sodann, ist es nicht wunderbar, dass sie selbst, die doch nicht als Bilder von Seelen sondern als wirkliche Seelen hierher gekommen sind, mit Noth und Mühe zu eins oder zweien von der Welt sich lossreissen, zur Erinnerung kommen und so kaum dasjenige ins Gedächtniss zurückrufen was sie einst gesehen haben, dieses Gebilde dagegen, wenn auch dunkel, wie sie sagen, aber doch unmittelbar nach seinem Entstehen jene Welt im Gedanken erfasste — oder gar seine Mutter, ein materielles Schattenbild! — und nicht bloss jene Welt im Gedanken ergriff und aus ihr den Plan einer neuen Welt fasste, sondern auch wusste, aus welchen Elementen sie füglich entstehen könnte? Woher kam ihm der Einfall zuerst Feuer zu schaffen, woher die Meinung, dies müsse das erste sein? Warum denn nicht etwas anderes? Konnte der Demiurg Feuer schaffen dadurch dass er es im Geiste dachte, warum schuf er durch das Denken der Welt — denn zuerst musste er doch das Ganze denken — die Welt nicht gleich auf einmal? Auch jenes war ja in dem Gedanken mit einbegriffen. Jedenfalls schuf er mehr nach Art der Natur, nicht wie die Künste; denn später als die Natur und die Welt sind die Künste. Auch jetzt sind ja die durch die Naturkräfte entstandenen Einzeldinge nicht zuerst Feuer, dann nach der Reihe jedes einzelne Element und dann eine Vermengung derselben, sondern ein Entwurf und eine Skizze des ganzen Organismus, der bildend und formend einwirkt zur Zeit der Menstruationen. Weshalb wurde nun nicht auch dort die Materie durch den Typus der Welt wie nach einem vorläufigen Entwurf gestaltet, ein Typus, in dem Erde, Feuer u. s. w. begriffen war? Vielleicht würden sie selbst die Welt so geschaffen haben, da sie sich im Besitz einer wahrhafteren Seele wähnen, aber jener verstand es nicht sie so zu schaffen. Und doch, die Grösse des Himmels vorauszusehen, ja noch mehr diese ganz bestimmte Grösse, die Krümmung und schräge Lage des Thierkreises, die Bahn der Weltkörper unter ihm, die Erde,

und zwar dergestalt dass die Gründe angegeben werden können, weshalb gerade so diese Anordnung getroffen worden: das war nicht die Sache eines Schattenbildes sondern einer Kraft, die von den höchsten Principien ausging. Und das gestehen sie auch selbst wider Willen zu. Denn ihre Lehre von der auf die Finsterniss sich erstreckenden Erleuchtung näher geprüft wird sie die wahren Ursachen der Welt anzuerkennen zwingen. Denn wozu bedurfte es des Erleuchtens, wenn dies nicht schlechterdings nothwendig war. Entweder nämlich fand es der Natur gemäss oder wider die Natur statt. War es der Natur gemäss, so war es ein ewiger Akt; war es wider die Natur, so wird das Widernatürliche auch dort und das Böse vor dieser Welt sein, und es wird nicht die Welt Ursache des Bösen sein sondern das dortige für diese Welt, und an die Seele tritt das Böse nicht aus dieser Welt heran sondern das hier befindliche Böse geht von ihr aus, und so wird ihre Lehre dahin kommen die Welt auf das Erste zurückzuführen. In diesem Fall wird auch die Materie, an welcher die Welt in die Erscheinung trat, darauf zurückgeführt werden. Die sich neigende Seele nämlich, sagen sie, erblickte und erleuchtete die bereits vorhandene Finsterniss. Woher nun diese? Wenn sie sagen, die Seele habe sie selbst bei ihrem Neigen geschaffen, so war doch offenbar kein Ort vorhanden wohin sie sich neigen konnte, und dann ist nicht die Finsterniss schuld an der Neigung sondern die Natur der Seele selbst. Das ist aber soviel als: eine im Vorangehen begründete Nothwendigkeit. Folglich geht die Ursache auf die ersten Principien zurück.

13. Wer also die Natur der Welt tadelt, weiss nicht was er thut noch wieweit er sich in seiner Frechheit versteigt. Dies kommt aber daher, weil sie das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten u. s. f. bis zum Letzten nicht kennen, weil sie nicht wissen, dass man es den Dingen nicht vorwerfen darf, weil sie schlechter sind als das Erste, sondern geduldig sich in das Naturgesetz des Alls zu fügen hat, rüstig zum Ersten emporeilend und ablassend von der theatralischen Ausschmückung der eingebildeten Schrecken, welche das Sphärensystem der Welt verursachen soll, das im Gegentheil doch alles zu ihrem Heile fördert. Was liegt denn Furchtbares in diesen Sphären, wie sie es doch den Leuten einzureden suchen, die in philosophischen Untersuchungen nicht geübt sind und einer auf Bildung begründeten richtigen Erkenntniss entbehren? Wenn ihre Körper feurig sind, so braucht man sich deshalb nicht vor ihnen zu fürchten, da sie trotzdem das richtige Ver-

hältniss zum All und zur Erde bewahren; auf ihre Seelen muss man blicken, durch die ja auch sie jedenfalls geehrt sein wollen. Und doch sind auch ihre Körper ausgezeichnet durch Grösse und Schönheit, sie tragen thätig und hülfreich mit bei zu dem, was gemäss der Natur entsteht, was niemals aufhören kann zu entstehen so lange es das Erste giebt, sie helfen das All ergänzen und sind grosse Theile des Alls. Wenn aber den Menschen gegenüber den andern lebenden Wesen ein besonderer Werth zukommt, so in noch viel höherem Grade ihnen, die nicht zur Tyrannei im All vorhanden sind, sondern ihm seinen Schmuck und seine Ordnung verleihen. Was aber angeblich von ihnen aus geschieht, muss man für Anzeichen des Zukünftigen halten und der Ueberzeugung Raum geben, dass die Unterschiede des Werdens theils vom Zufall herrühren — denn unmöglich konnte sich mit einem jeden dasselbe zutragen — theils von den Umständen der Geburt und den oft weit von einander entfernten Oertlichkeiten und den Stimmungen der Seelen. Ebenso wenig darf man wiederum verlangen, dass alle gut seien, und weil dies nicht möglich ist, wieder frisch darauf los tadeln, indem man verlangt, dass diese Welt sich von jener in nichts unterscheide und dass man unter dem Bösen nichts anderes zu verstehen habe als einen Mangel an Einsicht, als das weniger Gute und so immer zum Geringeren absteigend. Das wäre gerade so als wenn jemand die Natur böse schelten wollte, weil sie nicht sinnliche Wahrnehmung ist, und das sinnlich Wahrnehmende, weil nicht Begriff. Thun sie das, so werden sie zu der Behauptung genöthigt werden, dass auch dort das Böse sei; denn auch dort ist die Seele etwas schlechteres als der Geist und dieser geringer als ein anderes.

14. Gerade sie aber lassen auch anderweitig jene Welt nicht unversehrt. Denn wenn sie Zauberformeln aufschreiben, die sie an jenes richten, nicht bloss an die Seele sondern auch an das Höhere: was thun sie als Zaubereien, Bannsprüche und Beschwörungsformeln hersagen in der Voraussetzung, dass jenes dem Worte gehorcht und durch dasselbe sich leiten lässt, sobald jemand von uns nur in der Kunst bewandert ist, diese bestimmten Worte zu sprechen und auf diese bestimmte Weise Melodien, Töne, Anhauchungen, gewisse zischende Laute hervorzubringen und was sonst dort noch für Zauberkünste vorgeschrieben sind. Ist das aber nicht ihre Meinung, wie wollen sie durch Laute der Stimme auf das Unkörperliche wirken? Gerade durch dasjenige also, wodurch sie ihren Worten einen

majestätischen Anstrich zu geben suchen, entkleiden sie ohne es zu merken jenes seiner Majestät. Wenn sie sagen, sie können sich selbst von Krankheiten reinigen, und dabei als Mittel Mässigkeit und eine geregelte Lebensweise angeben, wie das die Philosophen thun, so könnte man ihnen Recht geben; so aber personificiren sie sich die Krankheiten zu Dämonen und behaupten zuversichtlich, dass sie im Stande seien diese durch gewisse Worte zu vertreiben. Dadurch dürften sie wohl dem grossen Haufen imponiren, der die Wunderkraft der Zauberer anzustaunen pflegt; den Verständigen freilich werden sie es nicht einreden, dass die Krankheiten nicht ihre Ursachen hätten in Ueberanstrengung oder Ueberfüllung oder Mangel oder Fäulniss oder überhaupt in Veränderungen, sie mögen nun durch äussere oder innere Ursachen veranlasst sein. Das lehrt auch die Art und Weise ihrer Heilungen. Denn durch Leibesöffnung oder Eingeben eines Mittels geht die Krankheit unten nach auswärts ab, desgleichen durch Blutentziehung, auch Hunger heilt, mag nun der Dämon hungern, das Heilmittel ihn abzehren und er bisweilen mit einem Male herausfahren oder auch drin bleiben. Gesundet man nun während er noch drin bleibt, wie kommt es, dass man trotzdem nicht mehr krank ist? Hat er sich entfernt, weswegen? Was ist ihm denn widerfahren? Nun, weil er von der Krankheit seine Nahrung erhielt. Es war also die Krankheit etwas vom Dämon verschiedenes. Ferner, wenn er sich einschleicht ohne irgendeine Ursache, warum ist dann der Mensch nicht immer krank? Schleicht er sich ein wenn schon eine Ursache vorliegt, wozu bedarf es noch des Dämon um krank zu sein? Denn jene Ursache ist selbst kräftig genug, ein Fieber hervorzurufen. Lächerlich aber ist es, dass sowie sich eine Ursache ergiebt, geschwind der Dämon neben der Ursache als Schatten sich einfinden und stets zur Hand sein soll. Doch wie es mit dieser Behauptung steht und weswegen sie aufgestellt worden, ist ja klar; und deswegen gerade haben wir dieser Dämonen gedacht. Das andere aber überlasse ich euch beim Lesen zu prüfen; achtet auch besonders darauf, wie unsere Art zu philosophiren im weitern Verfolg ausser allem andern Guten auch die Einfachheit und Schlichtheit des Charakters verbunden mit einer reinen Gesinnung auszeichnet, weil sie wahre Würde, nicht selbstgefällige Ueberhebung anstrebt und Kühnheit mit klarem Bewusstsein, mit Vorsicht, Behutsamkeit und grosser Umsicht verbindet; an diesen Maassstab lege man alles andere an. Dass es die andern freilich durchweg auf ganz entgegengesetzte

Weise treiben, daran liegt weiter nichts. Denn in dieser Weise über sie zu reden, dürfte sich für uns nicht ziemen.

15. Das aber ganz besonders darf uns nicht verborgen bleiben, welchen Einfluss diese Lehren auf die Seelen der Hörer üben, denen man eingeredet hat, die Welt und was in ihr zu verachten. Da es nämlich zwei Hauptansichten von der Art der Erreichung des letzten Zweckes giebt, die eine, welche die Lust des Körpers als Endzweck setzt, die andere, welche das Schöne und die Tugend erwählt, deren Streben aus Gott ist und auf Gott gerichtet — wie, soll anderswo untersucht werden — so leugnet Epikur die Vorsehung und fordert uns auf der Lust und deren Befriedigung nachzujagen, was dann allein noch übrig bleibt. Diese Lehre aber tadelt in noch frecherer Weise den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst, verachtet alle hier gültigen Gesetze, giebt die seit jeher als gültig aufgestellte Tugend und die besonnene Mässigung dem Gelächter preis, damit hier unten ja nichts Schönes erblickt würde, beseitigt die Besonnenheit und die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit, welche durch Vernunft und Uebung vervollkommnet wird, und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden könnte. Folglich bleibt für sie nur die Lust übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von andern Menschen, das Nützlichkeitsprincip, falls nicht jemand von Natur besser ist als diese Lehre. Denn von den Dingen dieser Welt gilt ihnen nichts für schön, sondern etwas anderes, dem sie dereinst nachstreben wollen. Und doch müssten diejenigen, welche dies bereits erkannt haben, schon von hier aus ihm nachstreben, dabei aber zuerst die irdischen Verhältnisse bessern, da sie ja der göttlichen Natur entstammen wollen. Denn jener Natur, welche die Lust des Körpers verachtet, kommt es zu das Schöne zu verstehen; diejenigen aber, die keinen Theil an der Tugend haben, werden überhaupt keinen Zug dorthin verspüren. Dafür zeugt auch der Umstand, dass sie von der Tugend garnicht sprechen, die Untersuchung über diese Fragen bei ihnen gänzlich wegfällt, dass sie weder sagen, was die Tugend ist, noch wieviele es ihrer giebt, noch wieviele und treffliche Ansichten darüber in den Lehren der Alten niedergelegt sind, noch wodurch sie erworben und gewonnen wird, noch endlich wie die Seele geheiligt und gereinigt wird. Denn das blosse Sagen 'blicke auf Gott' bringt nichts zu wege, wenn man nicht auch lehrt, wie man auf ihn zu blicken hat. Was hindert denn, könnte ja jemand sagen, auf ihn zu blicken ohne dass man sich

irgendwelcher Lust enthält oder unmässig im Zorne ist, indem man sich zwar an das Wort 'Gott' erinnert, aber von allen Leidenschaften beherrscht wird und keine von ihnen zu tilgen bemüht ist? Die Tugend vielmehr, welche zur Vollendung gediehen und in Verbindung mit vernünftiger Einsicht der Seele innewohnt, sie zeigt uns Gott. Ohne wahre Tugend ist das Wort 'Gott' ein blosser Name.

16. Andererseits heisst auch nicht gut werden, die Welt und ihre Götter und das andere Schöne verachten. Denn jeder Bösewicht verachtet wohl ohnedies die Götter, und hat er sie früher nicht verachtet, so würde er gerade dadurch ein Bösewicht werden, selbst wenn er übrigens nicht durchaus schlecht wäre. Denn auch ihre angebliche Verehrung der intelligiblen Götter stimmt damit nicht zusammen. Denn wer Liebe zu einem Gegenstand empfindet, ist auch freundlich gesinnt gegen die ganze Verwandtschaft dieses Gegenstandes seiner Liebe, er liebt auch die Kinder, deren Väter er liebend verehrt. Jede Seele aber ist ein Kind jenes Vaters. Seelen wohnen aber auch in diesen Dingen und zwar vernünftige und gute, die mit jener Welt in einer weit innigern Verbindung stehen als die unsere. Wie könnte auch diese Welt losgetrennt von jener existiren? wie die Götter in ihr? Doch davon habe ich schon früher gesprochen; jetzt behaupte ich, dass sie, weil sie das mit jenem Verwandte verachten, auch jenes selbst nicht kennen, ausser höchstens dem Namen nach. Denn dass die Vorsehung sich nicht auf die Dinge dieser Welt, überhaupt auf irgend etwas nicht erstreckt: ist das eine gottesfürchtige Ansicht? Wie stimmt das zu ihren eigenen Grundsätzen? Sie behaupten nämlich wieder, dass die Vorsehung sich bloss um sie bekümmere. Ich frage: etwa wenn sie dort hingelangt oder schon während ihres Aufenthalts hier? Gesetzt den ersten Fall, wie gelangten sie dorthin? Den letztern, wie kommt es, dass sie noch hier sind? Wie geht es zu, dass Gott nicht auch selbst hier ist? Woher will er denn erkennen, dass sie hier sind? wie wissen, dass sie bei ihrem hiesigen Aufenthalt seiner nicht vergessen haben und schlecht geworden sind? Kennt er aber die, welche nicht schlecht geworden sind, so kennt er auch die, welche es geworden, damit er sie von jenen unterscheiden könne. Also wird er allen gegenwärtig und in dieser Welt sein, auf welcherlei Weise auch immer; daher wird auch die Welt an ihm Theil haben. Wenn er aber von der Welt fern ist, so wird er auch von euch fern sein, und ihr könnt nichts über ihn

noch über die Wesen nach ihm sagen. Aber mag nun für euch eine Vorsehung von dort kommen oder was ihr sonst wollt, für die Welt wenigstens giebt es eine Vorsehung von dort aus und sie ist nicht verlassen und wird nicht verlassen werden. Denn die Vorsehung ist weit mehr auf das Ganze gerichtet als auf die Theile, folglich findet auch bei jener Seele ein Theilhaben in viel höherm Grade statt. Das beweist ihr Dasein und besonders ihr vernünftiges Dasein. Wer von allen, die in ihrem Unverstande sich überklug dünken, ist so geregelt und vernünftig wie das All? Auch nur einen Vergleich zwischen beiden anzustellen ist lächerlich und höchst ungereimt, und wer ihn in anderer Absicht als nur der der begrifflichen Darlegung halber anstellt, wird schwerlich von dem Vorwurf der Gottlosigkeit freizusprechen sein; auch das zweifelnde Forschen hierüber ist nicht Sache eines Vernünftigen, sondern eines Blinden, der durchaus weder Empfindung noch Vernunft hat, der weit entfernt ist die intelligible Welt zu sehen, da er diese nicht ansieht. Was wäre das für ein Musiker, der, wenn er die Harmonie im Intelligiblen geschaut hat, nicht ergriffen würde von der Harmonie in den sinnlich wahrnehmbaren Tönen? Oder wie kann jemand sich auf Geometrie oder Arithmetik verstehen, der sich nicht freute, sobald er Symmetrie, Analogie mit sichtlichen Augen erblickt? Thatsache ist es ja, dass selbst bei bildlichen Darstellungen diejenigen, welche mit ihren Augen die Werke der Kunst sehen, keineswegs in gleicher Weise denselben Gegenstand sehen, sondern wenn sie im sinnlich Wahrnehmbaren eine Nachahmung des in der Idee Befindlichen erkennen, dann werden sie wie aufgeregt, dann wird in ihnen die Idee des Wahrhaften und Wesentlichen lebendig; und aus solchen Eindrücken entstehen denn auch die Empfindungen der Liebe. Also wer Schönheit auf einem Antlitz schön ausgeprägt findet, fühlt sich zu ihr hingezogen: und jemand wollte so trägen Geistes und so indolent sein, dass er beim Anblick all des Schönen in der sinnlichen Welt, all der Symmetrie und hohen Regelmässigkeit, der an den Gestirnen trotz ihrer Entfernung erscheinenden Form, nicht daran abnehmen und beherzigen wollte, wie herrliche Dinge dies und ihre Urbilder sind? Dann hat er weder über dieses gründlich nachgedacht noch jenes geschaut.

17. Und wenn es ihnen vielleicht beikam die Natur des Körpers zu hassen, weil sie gehört haben, dass Plato dem Körper vielfach Vorwürfe gemacht wegen der Fesseln, die er der Seele anlegt, und dass er die ganze körperliche Natur

die schlechtere genannt hat, so mussten sie dennoch in Gedanken von dieser abstrahiren und das Uebrigbleibende betrachten, die intelligible Sphäre, welche die an der Welt zur Erscheinung kommende Form in sich befasst, die Seelen in ihrer Ordnung, welche ohne Körper Grösse verleihen und das Intelligible in die räumliche Ausdehnung einführen, so dass das Gewordene durch seine Grösse sich dem untheilbaren Wesen des Vorbildes der Kraft nach gleichstellt; denn was dort gross ist der Kraft nach, ist es hier in der räumlichen Ausdehnung. Und mochten sie sich nun diese Sphäre bewegt denken als in Umschwung gesetzt durch die Kraft Gottes, der Anfang, Mitte und Ende der ganzen Sphäre in sich befasst, oder ruhend als noch nicht etwas anderes regierend, so würde sich dies wohl eignen um zu einer Vorstellung von der alles regierenden Seele zu gelangen. Nachdem sie dann auch den Körper mit ihr verbunden haben, nicht so, dass sie dadurch afficirt würde, sondern so, dass sie dem Andern — weil unter den Göttern kein Neid sein darf — mittheilt, soweit das Einzelne im Stande ist aufzunehmen, mussten sie dementsprechend von der Welt denken, dass sie nämlich der Seele so viel Macht einräumten, um die an sich nicht schöne Natur des Körpers, soweit sie einer Verschönerung fähig war, an der Schönheit Theil nehmen zu lassen, was ja schon hinreicht um die Seelen, die göttlichen Ursprungs sind, zu erregen. Sie müssten denn etwa leugnen, solche Regungen zu verspüren, und nicht zugeben, dass der Anblick hässlicher und schöner Körper auf sie einen verschiedenen Eindruck mache. Dann wird es für sie auch gleichgültig sein, ob sie schöne oder hässliche Beschäftigungen und Berufsarten, oder schöne Gegenstände des Lernens und Wissens, oder Betrachtungen oder Gott selbst sehen. Denn dieses hier hat ja seine Existenz durch das Erste. Wenn nun das Hiesige nicht schön ist, so ist es auch das Dortige nicht; es ist also das Hiesige schön nach dem Dortigen. Aber wenn sie behaupten, die irdische Schönheit zu verachten, so würden sie gut daran thun, wenn sie die Schönheit an Frauen und Knaben verachteten, um sich nicht von böser Lust überwältigen zu lassen. Aber man muss wissen, dass sie sich nicht rühmen würden, wenn sie das Hässliche verachteten, sondern dass sie es in Folge einer verkehrten Sinnesänderung verachten, nachdem sie es zuvor schön genannt haben; ferner, dass nicht dieselbe Schönheit am Theil und am Ganzen, an allen Einzeldingen und am All erscheint; ferner, dass dergleichen Schönheit sich auch an den sinnlich

wahrnehmbaren Dingen und den Theilwesen zeigt, z. B. an den Dämonen, so dass man ihren Schöpfer bewundern muss und glauben, ihre Schönheit rühre von dort her, und dass man von hier aus weiter schliessend die Schönheit jener Welt für überschwänglich erklären muss, indem man nicht am Irdischen haften bleibt, sondern von ihm aus zu jenem fortschreitet, ohne dabei dieses zu schmähen. Und ist nun auch das Innere schön, so muss man sagen, dass beides in Uebereinstimmung sei; ist das Innere aber schlecht, dass es an seinem bessern Theile zurückstehe. Es ist aber vielleicht gar nicht möglich, dass etwas in Wirklichkeit äusserlich Schönes im Innern hässlich sei; denn nicht jedes äusserlich Schöne ist Ausfluss eines beherrschenden Innern, sondern bei denjenigen, die für schön gehalten werden, während sie innerlich hässlich sind, ist auch die äussere Schönheit Schein und Lüge. Sollte indessen jemand behaupten, er habe wirklich schöne Menschen gesehen, die innerlich hässlich gewesen, so glaube ich, er hat keine gesehen, sondern versteht unter schönen ganz andere Leute; wenn aber doch, so behaupte ich, dass das Hässliche ihnen hinterdrein nur angeflogen sei, während sie ihrer Natur nach schön sind; denn es giebt hier unten viele Hindernisse zur Vollendung zu gelangen. Was sollte es aber für das All, wenn es schön ist, für ein Hinderniss geben auch innerlich schön zu sein? Freilich wem gleich von Anfang an die Natur Vollkommenheit versagte, dem konnte es vielleicht begegnen, nicht zur Vollendung zu gedeihen, so dass er möglicherweise selbst schlecht werden kann; das All aber konnte nicht zu irgend einer Zeit, einem Kinde gleich, unvollkommen sein, noch kam während seiner weitern Entwicklung etwas hinzu, auch wurde seinem Körper nichts hinzugefügt. Woher auch? Es hatte ja alles. Auch für die Seele lässt sich kein solcher Zusatz denken. Will man ihnen das ja einräumen, so doch kein schlechter.

18. Aber vielleicht werden sie sagen, jene Lehre bewirke, dass man weit weg vom Körper fliehe indem man ihn hasst, während die unsrige die Seele bei ihm zurückhalte. Das wäre etwa so wie wenn zwei Leute dasselbe schöne Haus bewohnten, von denen der eine seine Einrichtung und den Baumeister tadelt, nichtsdestoweniger aber in ihm wohnen bleibt, der andere dagegen es nicht tadelt, sondern erklärt, der Baumeister habe es sehr kunstgerecht gebaut, dabei aber wartet bis die Zeit kommt, zu der er aus ihm scheiden wird und keines Hauses mehr bedarf: jener erstere dünkt sich

etwa weiser zu sein und besser zum Auszuge bereit, weil er zu sagen weiss, dass die Wände aus unbeseelten Steinen und Holz bestehen und weit entfernt sind der wahrhaften Behausung zu entsprechen, ohne zu bedenken, dass er sich nur durch das Nichtertragen des Nothwendigen unterscheidet, sowenig er dies auch thut aus Abscheu, sondern vielmehr indem er heimlich die Schönheit der Steine recht gern hat. Wir müssen aber, solange wir einen Körper haben, in den Behausungen bleiben, welche uns zubereitet sind von der guten Schwester, der Seele, die Kraft genug besitzt um mühelos zu bilden und zu gestalten. Oder wollen sie auch die verworfensten Menschen als Brüder anreden, die Sonne dagegen und die Götter am Himmel und auch die Seele der Welt nicht Bruder nennen mit wahnwitzigem Munde? Schlechte Menschen darf man nicht in die Verwandtschaft dieser Wesen aufnehmen, wohl aber gute, die nicht bloss Körper sind sondern Seelen in den Körpern, welche so in ihnen zu wohnen vermögen, dass sie dem Wohnen der Weltseele im Weltkörper ganz nahe kommen. Das heisst aber, nicht straucheln und nicht Folge leisten den von aussen andringenden Lüsten oder dem Sichtbaren und sich nicht beunruhigen lassen von schweren Widerwärtigkeiten. Jene nun empfängt keine solchen gewaltsamen Eindrücke — woher auch? — wir aber, die wir hier sind, müssen diese gewaltsamen Eindrücke wohl durch Tugend zurückschlagen, welche theils schon durch die Grösse unserer Gesinnung schwächer werden, theils in Folge unserer Kraft garnicht dazu kommen auf uns einzuwirken. Und haben wir es dahin gebracht, dass äussere Eindrücke auf uns nicht einwirken, dann wollen wir die Natur der Weltseele und der Gestirne nachahmen, und sind wir zur grösstmöglichen Aehnlichkeit mit ihnen gelangt, dann wollen wir demselben Ziele zueilen wie sie, und dasselbe wird auch für uns Gegenstand des Schauens sein, da ja auch wir durch natürliche Anlage und eigenes Streben dazu wohl ausgerüstet sind; ihnen freilich kommt das von Anfang zu. Wenn also jene behaupten allein schauen zu können, so wird ihnen deshalb noch kein grösseres Schauen zu Theil, ebensowenig wenn sie sagen, es stehe ihnen nur frei im Tode dieser Welt zu enteilen, jenen dagegen nicht, da ihnen ewig obliegt des Himmels Ordnung zu schmücken. Eine solche Behauptung beweist nur, dass sie in Unwissenheit befangen sind über den wahren Begriff des 'Ausserhalb' und über die Art und Weise, wie die Seele des Universums das Reich des Seelenlosen mit weiser Fürsorge regiert. Also es

ist möglich dem Körper nicht anzuhangen, rein zu werden, den Tod zu verachten, ein höheres Wissen zu erlangen und dem Höchsten nachzujagen, auch ohne von den andern, die ihm nachzujagen im Stande sind und stets nachjagen, neidischen Sinnes zu behaupten, sie jagten ihm nicht nach, und ohne in den Fehler derer zu verfallen, die sich einbilden, die Gestirne bewegten sich nicht, weil ihnen die sinnliche Wahrnehmung sagt, dass sie stille stehn. Aus demselben Grunde wollen ja auch sie nicht glauben, dass die Natur der Gestirne das ausser ihnen Befindliche schaue, eben weil sie nicht sehen, dass ihre Seele sich ausserhalb befindet.

DRITTE ENNEADE.

Kosmologische Untersuchungen.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber das Schicksal.

1. Alles Werdende und Seiende wird das Werdende und ist das Seiende entweder in Folge von Ursachen oder es ist dies beides ohne Ursachen; oder in beiden Fällen theils ohne Ursache theils mit Ursache; oder das Werdende wird alles mit einer Ursache, das Seiende dagegen ist zum Theil mit einer Ursache zum Theil ohne eine solche, oder nichts ist mit einer Ursache; oder umgekehrt, alles Seiende ist mit einer Ursache, das Werdende hingegen zum Theil auf diese zum Theil auf jene Weise, oder nichts davon ist mit einer Ursache. Bei dem Ewigen nun ist es unmöglich das Erste auf andere Ursachen zurückzuführen, eben weil es das Erste ist; was aber vom Ersten abhängt, das mag aus ihm das Sein haben. Und wenn man die Thätigkeiten der einzelnen Dinge angiebt, möge man sie auf ihre Wesenheiten zurückführen; denn darin besteht das Sein derselben, eine so und so beschaffene Thätigkeit zu äussern. Bei dem, was zwar ewig wird oder ist aber nicht ewig dieselbe Thätigkeit hervorbringt, hat man zu sagen, dass alles nach Ursachen wird, das Ursachlose hat man zu verwerfen, indem man weder willkürlichen Abweichungen Raum giebt, noch der plötzlichen Bewegung der Körper, welche ohne vorhergehende Veranlassung eintritt, noch einem stossweisen Anlauf der Seele, ohne dass etwas sie bewegt etwas zu thun von dem was sie früher nicht that. Gerade dadurch würde sie ja eine grössere Nothwendigkeit beherrschen, dass sie nicht sich selbst angehört sondern in solchen ungewollten und ursachlosen Bewegungen sich ergeht. Denn entweder bewegte sie das Gewollte — dies ist aber entweder ausserhalb oder innerhalb — oder das Begehrte, oder aber, wenn nichts Erstrebtes sie bewegt hat, dann ist sie überhaupt nicht bewegt worden. Wenn indessen alles nach Ursachen geschieht, so ist es leicht die jedem Einzelnen zunächst liegenden aufzufinden und auf diese es zurückzuführen: für das auf den Markt gehen z. B.

die Meinung, man müsse jemand sehen oder eine Schuld in Empfang nehmen oder überhaupt das Wählen und Erstreben von diesem und jenem, dann den Entschluss eines jeden gerade dies zu thun. Einiges lässt sich auf die Künste zurückführen, z. B. für das Gesundmachen ist die Arzneikunst und der Arzt der Grund. Für das Reichwerden ist es ein gefundener Schatz oder ein Geschenk von irgendwem oder der Erwerb aus Arbeiten oder einer Kunst, für das Kind der Vater oder was sonst von aussen zur Kindererzeugung mitwirkte, indem eins vom andern kommt, z. B. eine bestimmte Speise oder noch etwas weiter zurück eine reiche Zeugungskraft oder eine zum Gebären besonders geeignete Frau. Ueberhaupt geht man auf natürliche Ursachen zurück.

2. Wenn man aber bis zu diesen vorgedrungen ist, Halt zu machen und bis zu dem Höheren nicht gehen zu wollen, ist doch wohl das Zeichen eines Leichtfertigen oder eines Menschen, der auf diejenigen, welche zu den ersten und jenseitigen Ursachen aufsteigen, nicht hört. Denn woher kommt es, dass bei dem nämlichen Vorgange z. B. beim Mondschein der eine stiehlt, der andere nicht? Dass bei denselben atmosphärischen Erscheinungen der eine krank wird, der andere nicht? Dass der eine reich, der andere arm ist in Folge derselben Thaten? Auch die Verschiedenheit der Gemüthsarten und Charaktere und Glücksfälle verlangt es zu weiteren Ursachen fortzugehen. Und so sind denn auch stets die Philosophen hierbei nicht stehen geblieben, sondern die einen nahmen körperliche Principien an, wie die Atome, und indem sie aus deren Bewegung, Stössen und gegenseitigen Verbindungen das Einzelne sich so verhalten und entstehen lassen, wie jenes besteht und thut und leidet; indem sie ferner unsere Begierden und Stimmungen sich nach dem Thun jener regeln lassen: so führen sie dies und das von ihnen Ausgehende als Nothwendigkeit in das Seiende ein. Und wenn jemand andere Körper als Principien aufstellt und aus diesen alles werden lässt, so macht er das Seiende der von diesen ausgehenden Nothwendigkeit dienstbar. Die andern erheben sich zum Princip des Alls und leiten alles von diesem ab, sprechen von einer durch alles hindurchgehenden und zwar nicht bloss bewegenden sondern auch das Einzelne bewirkenden Ursache: sie sei das Fatum, behaupten sie, und die eigentliche Hauptursache, und alles Geschehende nicht bloss sondern auch unsere Gedanken gehen aus den Bewegungen jener hervor, wie sich denn z. B. die einzelnen Theile eines lebenden Wesens nicht

aus sich selbst bewegen sondern aus dem leitenden Princip in einem jeden einzelnen Wesen. Andere wieder folgern einen alles umfassenden, durch seine Bewegung sowie die gegenseitigen Lagen und Stellungen der sich bewegenden und unbeweglichen Gestirne alles bewirkenden Umschwung des Weltalls aus der daraus möglichen Vorherverkündigung und behaupten, dass alles von da aus werde. Und wenn einer von der gegenseitigen Verflechtung der Ursachen und der von oben ausgehenden Verkettung spricht und annimmt, dass das Spätere stets dem Früheren folgt und auf jenes zurückgeht, indem es durch dasselbe geworden ist und ohne es nicht geworden wäre, und dass das Spätere dem Früheren und Höheren unterworfen ist: dann wird es sich in der That herausstellen, dass er auf eine andere Weise das Fatum einführt. Auch unter diesen kann man mit Fug und Recht wieder zwei Klassen unterscheiden. Die einen nämlich lassen alles von einem Einen abhängen, die andern nicht also. Ueber sie wird noch gesprochen werden. Jetzt wollen wir uns mit unserer Betrachtung den ersteren zuwenden, dann der Reihe nach die Ansichten der andern betrachten.

3. Körpern alles zuzuschreiben, seien es Atome oder die sogenannten Elemente, und aus deren ungeordneter Bewegung Ordnung, Vernunft und die leitende Seele hervorgehen zu lassen, ist in beiden Fällen ungereimt und unmöglich, noch unmöglicher jedoch, wenn man so sagen darf, die Herleitung aus Atomen. Auch ist hierüber schon viel Wahres gesagt worden. Und selbst wenn man solche Principien annimmt, so folgt daraus die allgemeine Nothwendigkeit oder mit anderer Bezeichnung das Fatum keineswegs mit Nothwendigkeit. Nehmen wir zuerst an, es gäbe Atome. Diese werden sich theils nach unten bewegen — es sei nämlich ein Unten vorausgesetzt — theils seitwärts, wie es gerade kommt, die einen so, die andern so. Es findet also keine bestimmte Bewegung statt, da keine Ordnung vorhanden ist, das einzelne Gewordene setzt aber als es wurde eine bestimmte Bewegung voraus. Demnach kann es weder eine Vorherverkündigung noch eine Mantik überhaupt geben, weder eine auf Kunst beruhende — denn wie ist Kunst bei Ungeordnetem? — noch eine aus Begeisterung und Inspiration, denn auch hier muss das Zukünftige bestimmt sein. Und immerhin mögen Körper, wenn sie von Atomen getroffen werden, mit Nothwendigkeit das leiden was jene mit sich bringen: aber auf welche Bewegungen der Atome will man Thun und Leiden der Seele zurückführen? Denn welcher

Stoss eines nach unten gehenden oder irgendwo anstossenden Atoms will in diesen bestimmten Gedanken oder diesen bestimmten Willensäusserungen, überhaupt in Gedanken, Wollen und Vorstellungen bemerken, dass sie nothwendig sind oder überhaupt sind? Und wenn nun die Seele den Affectionen des Körpers entgegentritt? Nach welchen Bewegungen von Atomen soll der eine gezwungen werden ein Geometer zu sein, der andere sich mit Untersuchungen über Arithmetik und Astronomie zu befassen, wieder ein anderer ein Weiser zu werden? Ueberhaupt wird unser Thun und unsere Existenz als lebende Wesen aufgehoben werden, wenn uns die Körper treiben, die uns wie unbeseelte Körper stossen. Dasselbe gilt auch gegen diejenigen, welche andere Körper als Ursachen von allem annehmen; denn diese können uns wohl erwärmen und erkälten, ja die schwächeren Dinge vernichten, aber eine That wie sie die Seele vollbringt kann daraus nicht entstehen, sondern diese müssen von einem andern Princip ausgehen.

4. Oder ist es vielleicht eine durch das All hindurchgehende Seele, die alles vollbringt, indem das Einzelne als Theil so bewegt wird wie sie das Ganze bewegt, dergestalt dass wenn von dort her die Ursachen ausgehen, die ununterbrochene Zusammengehörigkeit und Verflechtung derselben ihnen als Schicksal folgen muss? Etwa wie man bei einer Pflanze, die aus der Wurzel ihr leitendes Princip erhält, die von hieraus über alle ihre Theile und deren gegenseitige Beziehung sich erstreckende Verflechtung, das Thun und Leiden als ein System und gleichsam als das Schicksal der Pflanze bezeichnen könnte. Allein erstens hebt die Gewaltsamkeit dieser Nothwendigkeit und eines solchen Schicksals gerade das Schicksal selbst, die Kette und die Verflechtung der Ursachen auf. Denn wie es bei unsern Gliedern, die nach dem leitenden Princip sich bewegen, unvernünftig ist zu sagen, sie bewegen sich nach dem Schicksal — denn das, was die Bewegung angiebt, ist nicht verschieden von dem, was sie aufnimmt und von ihm aus seinen Anstoss empfängt, sondern jenes, was das Bein bewegt, ist ein Erstes — so ist es in derselben Weise, wenn auch im All das Ganze als thuend und leidend Eins ist und nicht das eine vom andern abhängt nach Ursachen, die sich stets auf ein anderes zurückbeziehen, also nicht wahr, dass alles nach Ursachen geschieht, sondern alles wird Eins sein. In diesem Falle sind wir nicht wir noch eine That von uns die unsrige; auch denken wir nicht selbst, sondern unsere Entschlüsse sind das Denken eines andern; auch thun wir

nicht, sowenig wie unsere Füsse ausschlagen, sondern wir durch unsere Glieder. Aber das Einzelne muss eben dieses selbst sein, Thaten und Gedanken müssen die unsern sein, die schönen und hässlichen Thaten eines jeden müssen von einem jeden selbst ausgehen, wenigstens darf man nicht dem All das Hervorbringen des Hässlichen zuschreiben.

5. Aber vielleicht wird das Einzelne nicht in dieser Weise vollbracht, sondern der alles ordnende Umschwung des Himmels und die Bewegung der Gestirne setzt das Einzelne so, wie sie sich selbst zu einander in ihrer Stellung verhalten nach Mittagshöhen und Aufgängen, Untergängen und gegenseitigen Stellungen. Hiervon wenigstens geht man bei der Mantik aus und prophezeit sowohl die künftigen Ereignisse im Weltall als auch das Verhalten des Einzelnen hinsichtlich des Glücks und nicht zum mindesten des Denkens. Sehe man ja auch, wie die übrigen lebenden Wesen und die Pflanzen in Folge ihres sympathischen Zusammenhangs mit den Sternen wachsen und abnehmen und in allem andern ihrem Einfluss unterworfen sind, wie ferner die Oerter auch der Erde von einander verschieden sind, je nach ihrer Lage zum All und vornehmlich zur Sonne. Aber durch die Oerter seien nicht bloss die andern Gewächse und lebenden Wesen bedingt, sondern auch Gestalt und Grösse und Farbe der Menschen, ihr Zorn und ihre Begierden, ihre Lebensweisen und Sitten: Herr also über alles der Umschwung des Himmels. — Hiergegen ist nun zuerst zu sagen, dass auch diese Ansicht in einer andern Weise alles Unsere den Sternen zuschreibt, unser Wollen und unsere Leidenschaften, unsere Schlechtigkeit und unsere Triebe; dagegen uns selbst nichts einräumt und uns daher allenfalls bewegte Steine aber nicht Menschen sein lässt, die von sich und ihrer eigenen Natur aus etwas thun. Man muss vielmehr das Unsrige uns einräumen, dabei zugeben, dass zu unserm bereits vorhandenen und eigenthümlichen Besitz auch einiges aus dem All dazukommt, dann unterscheiden, was wir thun und was wir nothwendig erleiden, nicht aber alles den Sternen zuschreiben. Man mag zugeben, dass ein gewisser Einfluss von den Oertern und der Verschiedenheit der Luft z. B. als Wärme oder Kälte im Temperament auf uns ausgeübt wird, desgleichen von unsern Erzeugern, wenigstens sind wir unsern Eltern ähnlich, sowohl meistentheils an Gestalt als auch an einigen unvernünftigen Affectionen der Seele. Aber wenn wir auch ähnlich sind an Gestalt, so wird dennoch bei aller Gemeinsamkeit in den Oertern jedenfalls in den Sitten und in den Ge-

danken eine grosse Abweichung wahrgenommen, weil eben derartiges von einem andern Princip ausgeht. Auch der Widerstand gegen das Temperament und die Begierden kann hier mit Recht erwähnt werden. Wenn man aber daraus, dass man im Hinblick auf die Stellung der Gestirne die Zukunft des einzelnen vorhersagt, folgern will, dass sie von ihnen bewirkt werde, so müssten in gleicher Weise auch die Vögel das thun was sie anzeigen, und so alles andere worauf die Seher achten, wenn sie die Zukunft verkünden. Eine noch genauere Betrachtung über diesen Punkt kann man aus Folgendem anstellen. Was einer im Hinblick auf die Stellung der Gestirne, die sie bei der Geburt des einzelnen einnahmen, voraussagt, dies, behauptet man, geschehe auch von ihnen, nicht bloss so, dass sie es andeuten, sondern auch bewirken. Wenn sie nun von vornehmer Abkunft sprechen als bei Kindern berühmter Väter und Mütter, wie können sie sagen, dass das hervorgebracht werde, was hinsichtlich der Eltern schon vorher vorhanden war, bevor diese Stellung der Gestirne eintrat, von der aus sie weissagen? Und doch sagen sie auch die Geschicke der Eltern aus der Geburt der Kinder vorher, ferner welches die Anlagen der Kinder sein und welche Schicksale sie haben werden noch vor ihrer Geburt von den Eltern aus, desgleichen von den Brüdern aus der Brüder Tod und von den Frauen aus das was den Männern bevorsteht und umgekehrt von diesen aus jenes. Wie soll nun die Stellung der Gestirne bei jedem einzelnen das bewirken was schon von den Eltern aus als zukünftig eintretend vorausgesagt wird? Denn entweder wird jenes Frühere das Bewirkende sein, oder wenn jenes nicht bewirkt, dann auch dieses nicht. Auch die Aehnlichkeit mit den Eltern in der Gestalt, sagt man, desgleichen Schönheit und Hässlichkeit kommt von Haus aus und nicht von der Bewegung der Gestirne. Ferner werden aller Wahrscheinlichkeit nach zu derselben Zeit auch zugleich allerlei Thiere und Menschen geboren. Alle diese nun, als unter derselben Constellation geboren, müssten dasselbe sein. Wie geht es also zu, dass in Folge derselben Constellation die einen Menschen, die andern etwas anderes werden?

6. Es wird aber jedes einzelne entsprechend seiner Natur: ein Pferd, weil von einem Pferde, ein Mensch, weil von einem Menschen, und zwar so beschaffen, weil von einem so beschaffenen. Mag die Bewegung des Weltalls dazu mitwirken, so jedoch dass sie hinter den Bedingungen des Entstehens bei weitem zurücksteht; mögen die Sterne zu den Eigenschaften

des Körpers vieles in körperlicher Weise hinzugeben, Wärme und Kälte und dem entsprechende Temperaments-Beschaffenheit. Wie steht es nun aber mit den Sitten, den Berufsarten, überhaupt mit allem was nicht vom Temperament abzuhängen scheint, dass also der eine ein Grammatiker, der andere ein Mathematiker, ein dritter ein Würfelspieler und ein Erfinder von dergleichen Dingen ist? Schlechtigkeit des Charakters aber, wie könnte sie von den Sternen gegeben werden, die doch Götter sind? Desgleichen überhaupt alles was sie schlechtes geben sollen, indem ihnen selbst schlechtes widerfährt dadurch dass sie untergehen und unter die Erde kommen, als ob ihnen etwas besonderes widerführe, wenn sie für uns untergehen, und nicht vielmehr sich ewig an der Himmelskugel bewegten und zur Erde dieselbe Stellung behielten. Auch darf man nicht sagen, dass einer jener Götter, wenn er bald diesen bald jenen anblickt, in dieser oder jener Stellung schlechter oder besser wird, so dass sie, wenn es ihnen gut geht, uns gutes erweisen, schlechtes dagegen, wenn umgekehrt, sondern vielmehr: wie ihre Bewegung zur Erhaltung des Ganzen beiträgt, so gewähren sie auch noch einen andern Nutzen, den nämlich, dass diejenigen, welche sich auf eine derartige Schrift verstehen, im Hinblick auf sie gleichsam wie auf Buchstaben das Zukünftige herauslesen, indem sie aus ihren Stellungen nach der Analogie Schlüsse auf das Angedeutete machen; etwa so wie wenn jemand sagte: weil der Vogel hoch fliegt, bedeutet es hohe Thaten.

7. Es bleibt uns indessen noch übrig die Ansicht zu betrachten, welche ein Princip aufstellt, das alles mit einander verflicht und gleichsam zusammenreiht, das dem Einzelnen sein Wie zuführt, von dem aus alles gemäss den im Samen verkörperten Begriffen vollendet wird. Auch diese Ansicht kommt jener andern nahe, welche jede Lage und Bewegung, die individuelle wie die allgemeine, aus der Weltseele herstammen lässt, wenn sie jedem einzelnen von uns auch eine gewisse Selbständigkeit des Thuns einräumt. Gleichwohl hat sie die durch alles hindurchgehende Nothwendigkeit, und da alle Ursachen in dieser befasst sind, so ist es nicht möglich, dass etwas einzelnes nicht geschähe. Denn wenn alles im Schicksal befasst ist, so giebt es nichts was es verhindern oder in anderer Weise zu Stande bringen könnte. Wenn aber dem so ist, dann werden die Ursachen als von einem Princip ausgehend uns weiter nichts übrig lassen, als uns in der Bahn zu bewegen wie uns jene stossen. Unsere Vorstellungen nämlich

werden sich nach den vorherbestimmenden Ursachen, unsre Willensregungen sich nach diesen richten und unsere Freiheit wird ein blosser Name sein. Denn das blosse Wollen unsererseits hat nichts weiter auf sich, wenn die Willensregung jenen gemäss erzeugt wird. Vielmehr wird unser Antheil ein solcher sein wie bei den Thieren und bei den Kindern, die blinden Trieben folgen, und bei den Rasenden; denn auch diese haben einen Willen, ja beim Zeus, auch das Feuer hat Willensregungen und überhaupt alles, was durch seine Einrichtung bedingt sich dieser gemäss bewegt. Dies sehen auch alle und sind darüber nicht im Zweifel, sondern sie suchen andere Ursachen für diese Willensregung und bleiben nicht bei dieser als dem Princip stehen.

8. Welche andere Ursache muss nun zu den genannten hinzukommen, um nichts ohne Ursache zu lassen, die geordnete Folge der Dinge aufrecht zu erhalten, auch zuzugeben, dass wir etwas sind, ohne die Vorherverkündigungen und die Aussagen der Mantik aufzuheben? Man muss die Seele als anderes Princip in das Seiende einführen, nicht bloss die des Weltalls sondern auch die des Einzelnen mit dieser, die ja kein geringes Princip ist zur gegenseitigen Verflechtung aller Dinge, da sie nicht auch wie das Uebrige aus Samen hervorgeht sondern eine uranfänglich wirkende Ursache ist. Ohne Körper ist sie ihre eigenste Herrin, frei und ausserhalb der kosmischen Ursache; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie ja mit andern Dingen zu einer Ordnung verbunden ist. Zufällige Umstände leiten grösstentheils alles um sie her, womit sie als in ihre Mitte getreten zusammenfällt, so dass sie bei ihrer Thätigkeit theils durch deren Einflüsse bedingt ist, theils dieselben beherrscht und nach ihrem Willen leitet. Mehr aber herrscht die bessere, weniger die schlechtere. Denn letztere giebt dem Temperament etwas nach und ist in Folge dessen gezwungen zu begehren oder zu zürnen, oder ist niedrig durch Armuth oder weichlich durch Reichthum oder tyrannisch durch Macht. Erstere dagegen, die gutgeartete, leistet auch unter allen diesen Umständen Widerstand und verändert diese mehr als sie durch sie verändert wird, so dass sie das eine umgestaltet, dem andern nachgiebt ohne Schlechtigkeit.

9. Nothwendig also ist was unter dem Einfluss des Willens und der Zufälle entsteht; denn was sollte es ausserdem noch geben? Fasst man alle Ursachen zusammen, so geschieht alles durchaus mit Nothwendigkeit, wozu auch gehört was etwa im

Aeusserlichen durch die Bewegung der Gestirne zu Stande gebracht wird. Wenn nun die Seele durch äussere Einflüsse bedingt etwas thut und betreibt wie einem blinden Anstoss gehorchend, dann darf man weder ihre That noch ihren Zustand freiwillig nennen. Wenn sie dagegen der Vernunft als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen, so ist dies unsere That, die nicht von anderswoher kam sondern von innen von der reinen Seele, von einem ersten leitenden und freien Princip, die keine Täuschung aus Unwissenheit erlitten hat oder beeinträchtigt wurde durch die Gewalt der Begierden, welche bei ihrem Hervortreten uns führen und ziehen und unsere Handlungen nicht mehr Thaten sondern Folgen eines leidentlichen Zustandes sein lassen.

10. Demnach besteht das Endergebniss unserer Untersuchung darin, dass zwar alles angedeutet wird und nach Ursachen geschieht, dass diese aber doppelte sind: und zwar die einen von der Seele bewirkt, die andern aus andern in der Peripherie liegenden Ursachen. Ferner, dass die Seelen bei ihrer Thätigkeit, wenn sie ihr Thun nach richtiger Vernunft vollbringen, es frei aus sich selbst heraus thun, das andere dagegen, was sie in ihrem eigenen Wesen behindert thun, mehr leiden als thun. Daraus folgt: wenn sie nicht vernünftig denkt, so ist etwas anderes die Ursache — und solche Handlungen kann man mit Recht als Folgen des Schicksals ansehen, zumal wenn man unter dem Schicksal eine äussere Ursache versteht; das beste aber geht von uns aus, denn das ist unsere Natur, wenn wir allein sind; edle Menschen wenigstens thun das Schöne aus freier Selbstbestimmung, die andern, soweit sie aufathmen bei der ihnen dargebotenen Gelegenheit das Schöne zu thun, nicht in der Weise dass sie das vernünftige Denken, wenn sie vernünftig denken, von anderswoher empfangen, sondern so dass sie bloss nicht daran verhindert werden.

ZWEITES BUCH.

Von der Vorsehung.

I.

1. Dass es unvernünftig ist und einen Menschen verräth, der weder Verstand noch Gefühl besitzt, das Wesen und den

Bestand dieses Weltalls dem Ungefähr und dem Zufall beizulegen: das ist wohl auch vor jeder Untersuchung klar und zum Beweise dessen liegen viele und hinlängliche Untersuchungen vor; aber welches die Art und Weise ist, nach der alles dieses Einzelne wird und hervorgebracht ist — da einiges hiervon scheinbar nicht gut geworden, so kommt es ja auch, dass man an der Vorsehung der Welt Zweifel hegt, dass es einigen beifiel sie ganz zu leugnen, andern zu behaupten, die Welt sei von einem bösen Weltbildner gemacht — dies zu betrachten geziemt sich, indem wir unsere Untersuchung von oben her und von Anfang an ausgehen lassen. Die Vorsehung im einzelnen Fall jedoch d. h. die der That voraufgehende Ueberlegung, wie etwas von dem, was zu thun nöthig ist, geschehen oder nicht geschehen muss, wie etwas für uns sei oder nicht sei, wollen wir für jetzt bei Seite lassen; aber die sogenannte Vorsehung des Weltalls wollen wir voraussetzen und daran das Weitere anknüpfen. — Wenn wir nun sagten, dass die Welt von einem bestimmten Zeitpunkt an geworden sei, während sie früher nicht war, so würden wir bei unserer Untersuchung dieselbe Vorsehung annehmen, wie wir sie als bei den einzelnen Dingen vorhanden bezeichneten, nämlich ein gewisses Vorhersehen und ein Ueberlegen Gottes, wie dieses All entstehen und wie es möglichst vollkommen sein könnte. Da wir aber behaupten, die Welt sei ewig und es habe nie einen Zeitpunkt gegeben, in welchem sie nicht war, so werden wir ganz folgerichtig sagen, die Vorsehung bestehe darin für das All, dass es vernunftgemäss ist und die Vorsehung vor ihm ist, nicht als der Zeit nach früher, sondern weil dieses von der Vernunft ausgeht und jene der Natur nach früher und der Grund von diesem ist, gleichsam ein Muster und Vorbild dieses seines Abbildes, das durch jene existirt und sein Dasein hat auf folgende Weise: Die Natur der Vernunft und des Seienden ist die wahrhafte und erste Welt, die in keine räumliche Ausdehnung zerfällt, die nicht durch Zertheilung geschwächt, selbst durch ihre Theile nicht mangelhaft wird, da ja der einzelne Theil nicht losgerissen ist vom Ganzen; sondern ihr eignet das gesammte Leben und gesammte Denken, lebend und denkend zugleich in Einem, in ihr giebt der Theil das Ganze in voller Uebereinstimmung mit sich selbst, ohne dass der eine vom andern getrennt ist oder in seiner Individualisirung zu etwas Anderem und dem übrigen Entfremdetem wird; daher auch der eine dem andern kein Unrecht thut noch ihm entgegen ist. In ihrem überall einen und vollkom-

menen Sein verharrt sie in völliger Ruhe, wo sie auch sein mag, und hat keine Veränderung; denn sie bewirkt nicht den Uebergang des einen in das andere. Weshalb sollte sie auch, da keinem etwas mangelt? Wozu sollte die Vernunft eine andere Vernunft, die Intelligenz eine andere Intelligenz hervorbringen? Vielmehr würde das Vermögen durch sich etwas hervorzubringen das Zeichen eines nicht in jeder Hinsicht vortrefflichen Zustandes sein, sondern eines insofern thätigen und sich bewegenden als er eben ein schlechterer ist. Für die durchaus Glückseligen aber genügt es allein in sich zu ruhen und das zu sein was sie sind, während gerade die Vielgeschäftigkeit nicht ungefährlich ist für diejenigen, welche sich aus sich selbst herausbewegen. Und so ist auch das Dortige in dem Grade glückselig, dass es in seinem Nichtsthun doch grosses vollbringt und bei seinem in sich Verharren nicht geringes wirkt.

2. Aus jener wahrhaften und einen Welt nun hat diese nicht wahrhaft eine Welt ihr Dasein. In der That ist sie vielfach, in Vielheit getheilt, so dass ein Theil von andern räumlich getrennt und ihm entfremdet ist; in ihr herrscht nicht mehr bloss Freundschaft, sondern auch Feindschaft durch die Trennung, und in Folge seines mangelhaften Zustandes ist nothwendig der eine Theil dem andern feindlich gesinnt. Denn der Theil genügt nicht sich selbst, sondern er wird durch einen andern erhalten und ist gleichwohl dem, durch welchen er erhalten wird, feindlich. Sie ist aber nicht durch eine Reflexion, welche sich die Nothwendigkeit ihres Entstehens vergegenwärtigte, entstanden, sondern durch die Nothwendigkeit einer zweiten Natur; denn jenes konnte seiner Beschaffenheit nach nicht das Letzte des Seienden sein. Es war nämlich das Erste und hatte vieles, ja alles Vermögen, also auch das Vermögen etwas anderes zu schaffen, jedoch ohne darüber nachzudenken. Denn es würde dasselbe bereits nicht mehr aus sich selbst haben, wenn es danach suchte; auch würde es nicht aus seiner Wesenheit stammen, sondern es würde wie ein Künstler sein, der das Schaffen nicht aus sich, sondern als etwas dazugekommenes hat, das er aus dem Lernen erworben. Der Geist also, der etwas von sich in die Materie gab, brachte ruhig und unbewegt das All zu Stande; dies ist aber der dem Geist entströmte Begriff. Denn was aus dem Geist abfliesst ist Begriff, und er fliesst ewig ab, so lange der Geist im Seienden vorhanden ist. Wie nun aber, während bei dem im Samen verkörperten Begriff alles zugleich und beisammen ist ohne irgendwelchen Kampf und Verschiedenheit und gegenseitiges

Sichbehindern der Theile, sofort in der Materie etwas entsteht mit verschiedenen räumlich gesonderten Theilen, die einander hinderlich werden und sich gegenseitig vernichten können: so ist auch aus dem einen Geist und dem von ihm ausgehenden Begriff dieses All entstanden und hat sich räumlich gesondert, und ist nothwendigerweise das eine befreundet und zugethan, das andere feindlich und abgeneigt, und theils absichtlich theils unabsichtlich beschädigt das eine das andere, und durch sein Zugrundegehen verschafft das eine dem andern sein Entstehen, und dennoch kommt an den Theilen, die an sich solches thun und leiden, eine Harmonie zu Stande, indem die einzelnen Theile ihren eigenen Laut von sich geben, der Begriff aber an ihnen die Harmonie und die eine Verbindung zum Ganzen bewerkstelligt. Denn dieses All ist nicht wie dort Geist und Begriff, sondern hat nur Theil an Geist und Begriff. Daher bedurfte es auch der Harmonie, da Geist und Nothwendigkeit zusammenkommen, von denen die letztere zum Schlechteren herabzieht und als unvernünftig zur Unvernunft führt, der Geist aber dennoch die Nothwendigkeit beherrscht. Denn die intelligible Welt ist allein Begriff, eine andere Welt, die allein Begriff wäre, kann nicht entstehen; wenn aber etwas anderes entstand, so musste es geringer sein als jenes und konnte weder Vernunft noch auch Materie sein — denn diese ist etwas ungeordnetes — sondern etwas gemischtes. Das Ende seiner Entwickelung ist Materie und Vernunft, sein Princip aber die Seele, die Vorsteherin des Gemischten, die man nicht als darunter leidend vorstellen darf, da sie dieses All durch ihre Anwesenheit so zu sagen verwaltet.

3. Auch kann niemand dieser Welt mit Recht einen Vorwurf daraus machen, dass sie nicht schön oder von allem Körperlichen nicht das beste sei; ebensowenig kann man den anklagen, der für sie die Ursache des Seins ist, da sie erstens aus Nothwendigkeit ist und nicht aus Reflexion geworden ist, sondern indem die bessere Natur sie naturgemäss sich ähnlich machte. Zweitens aber, selbst wenn Reflexion ihr Schöpfer wäre, brauchte er sich seiner Schöpfung nicht zu schämen; denn er hat ein überaus schönes und sich selbst genügendes Ganze geschaffen, das mit sich und seinen Theilen in Uebereinstimmung steht, von denen die wichtigeren wie die minder wichtigen in gleicher Weise zu ihm passen. Wer nun aus den Theilen das Ganze tadelt, der geht mit seinem Tadel irre. Denn die Theile muss man in Beziehung auf das Ganze betrachten, ob sie mit ihm stimmen und zu ihm passen; wenn

man aber das Ganze ins Auge fasst, so hat man nicht auf einzelne kleine Theile zu blicken. Denn das heisst nicht die Welt tadeln, sondern einen ihrer Theile besonders vornehmen, wie wenn man von dem gesammten Organismus ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte, ohne dabei auf den ganzen Menschen, diesen göttlichen Anblick, zu sehen, oder wenn man beim Zeus alle übrigen Thiere unbeachtet liesse und nur das geringste vornähme, oder das ganze Geschlecht, etwa das Menschengeschlecht, bei Seite lassen und einen Thersites als Repräsentanten vorführen wollte. Da nun das Gewordene die Welt in ihrer Gesammtheit ist, so hat man auf diese zu blicken und man wird bald von ihr die Worte vernehmen: Mich hat Gott geschaffen und ich bin von dorther geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbstgenug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist: Pflanzen und Thiere, die Natur alles Geschaffenen, viele Götter, Schaaren von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Denn nicht bloss die Erde ist geschmückt mit allen Gewächsen und allerlei Thieren und nicht bloss bis zum Meer ist die Kraft der Seele gegangen, während die ganze Luft, der Aether und der gesammte Himmel ohne Seele wäre, sondern dort sind alle guten Seelen, welche den Sternen das Leben geben und dem wohlgeordneten, ewigen Umschwung des Himmels, der in Nachahmung des Geistes sich mit Bewusstsein stets um denselben Punkt im Kreise bewegt; denn er sucht nichts ausserhalb. Alles aber in mir strebt dem Guten zu und alles Einzelne erreicht es je nach seinem Vermögen. Denn der ganze Himmel hängt von jenem ab, ferner jede Seele von mir und die Götter in meinen Theilen, desgleichen alle Thiere und die Gewächse und was sonst in mir unbeseelt zu sein scheint. Und davon scheint das eine bloss am Sein Theil zu haben, das andere am Leben und zwar mehr in der Empfindung, das andere hat bereits Vernunft, anderes endlich das ganze Leben. Denn man darf nicht das Gleiche verlangen für das was nicht gleich ist. Kommt doch auch dem Finger nicht das Sehen zu, sondern dem Auge, dem Finger aber etwas anderes: Finger zu sein, sollt' ich meinen, und sein eigenes Geschäft zu haben.

4. Wenn aber Feuer durchs Wasser erlischt und anderes vom Feuer vernichtet wird, so darfst du dich darüber nicht wundern. Denn auch in das Sein hat es etwas anderes geführt und nicht von sich selbst geführt wurde es von einem andern vernichtet; es ist ja auch ins Sein gekommen durch

den Untergang von etwas anderm, und wenn dem so ist, bringt ihm die Vernichtung nichts schlimmes und an die Stelle des vernichteten Feuers tritt anderes Feuer. Denn in dem unkörperlichen Himmel bleibt jedes einzelne, in diesem Himmel aber lebt zwar das Ganze ewig und das wahrhaft Werthvolle und die hauptsächlichsten Theile, aber die wechselnden Seelen werden Körper bald in dieser bald in jener Form, und wenn sie es kann, tritt die Seele aus dem Werden heraus und bleibt im Verein mit der Weltseele. Die einzelnen Körper aber leben der Form nach und als Ganze, da ja aus ihnen andere Geschöpfe entstehen und sich nähren sollen; denn hier ist das Leben ein bewegtes, dort ein unbewegtes. Es musste aber die Bewegung aus der Unbewegtheit hervorgehen und aus dem Leben in sich das andere Leben aus ihm entstehen, ein gleichsam einhauchendes und nicht ruhendes Leben als Hauch des ruhigen. Die gegenseitigen Nachstellungen aber und die Vernichtungen der lebenden Wesen sind nothwendig, denn diese wurden nicht als ewige geboren. Doch wurden sie geboren, weil der Begriff die ganze Materie erfasste und alles in sich hatte was dort ist im obern Himmel; denn woher sollte es gekommen sein, wenn es nicht dort war? Die Ungerechtigkeiten der Menschen gegen einander mögen ihre Ursache im Streben nach dem Guten haben: in ihrem Unvermögen es zu erreichen irre gehend wenden sie sich gegen einander. Diejenigen aber, die Unrecht thun, haben ihre Strafe dadurch dass sie durch die Bethätigung der Schlechtigkeit an ihren Seelen beschädigt und an einen schlechtern Platz gestellt werden; denn wie kann sich etwas dem entziehen, was im Gesetz des Ganzen geordnet ist? Es ist aber nicht wegen der Unordnung die Ordnung noch wegen der Gesetzlosigkeit das Gesetz vorhanden, wie mancher glaubt, damit etwa jenes durch das Schlechtere werden und erscheinen könne, sondern [jene sind vorhanden] weil die Ordnung eine von aussen herzugebrachte ist; und weil Ordnung, darum ist Unordnung und wegen des Gesetzes und der Vernunft und weil Vernunft ist, darum ist Gesetzlosigkeit und Unvernunft, nicht als ob das Bessere das Schlechtere hervorgebracht hätte, sondern weil das, was das Bessere aufnehmen sollte, durch seine eigene Natur oder durch Zufall oder ein anderweitiges Hinderniss es nicht aufzunehmen vermochte. Denn dasjenige, wofür eine von aussen kommende Ordnung bestimmt ist, erreicht diese möglicher Weise nicht entweder wegen eines von ihm selbst oder von einem andern ausgehenden Hindernisses; es leidet aber viel von andern Dingen,

auch ohne dass diese bei ihrem Thun es beabsichtigen und indem sie einem andern Ziele zustreben. Diejenigen Geschöpfe, welche durch sich selbst eine frei sich bestimmende Bewegung haben, mögen bald dem Bessern bald dem Schlechtern zuneigen. Zu untersuchen, wovon die Neigung zum Schlechtern ausging, ist vielleicht der Mühe nicht werth. Denn eine anfangs kleine Abweichung macht im weitern Fortgang auf diesem Wege den Fehltritt immer stärker und grösser. Auch ist der Körper mit der Seele verbunden und nothwendiger Weise die Begierde. Der anfangs übersehene, plötzliche und nicht sogleich verbesserte Fehler bewirkt auch einen Hang zu dem, wohin man sich verirrt hat. Es folgt jedoch sicher die Strafe; und es ist nicht ungerecht, dass ein solcher Mensch seinem Zustande entsprechend leide, und man darf nicht fordern, dass denen Glück zu Theil werde, die nichts gethan haben was des Glückes werth wäre. Die Guten allein sind glücklich, daher sind ja auch die Götter glücklich.

5. Wenn nun auch Seelen in diesem All glücklich sein können, einige aber nicht glücklich sind, so darf man den Ort [an dem sie sich befinden] nicht beschuldigen, sondern ihr Unvermögen, das nicht im Stande ist schön zu kämpfen wo Kampfpreise für die Tugend ausgesetzt sind. Und wenn Menschen, die nicht göttlich geworden sind, kein göttliches Leben haben: was liegt darin schreckliches? Armuth und Krankheit ist für die Guten nichts, für die Schlechten nützlich; auch müssen wir krank sein, da wir Körper haben. Und auch dies ist keineswegs unnütz zur Ordnung und Vervollständigung des Ganzen. Denn wie, wenn einiges zu Grunde gegangen, die Vernunft des Alls sich des zu Grunde Gegangenen bedient um anderes hervorzubringen — denn nichts kann sich irgendwie ihrer Einwirkung entziehen — so wird auch, wenn ein Körper beschädigt und die solches erleidende Seele verweichlicht wird, das von Krankheit und Schlechtigkeit Ergriffene einer Verkettung und andern Ordnung unterworfen. Und einiges nützt denen selbst, die es leiden, wie Armuth und Krankheit, die Schlechtigkeit aber bringt etwas für das Ganze nützliche zu Stande, indem sie zum Vorbild der Gerechtigkeit wird und vieles nützliche aus sich hervorgehen lässt. Denn sie macht wachsam, sie weckt Geist und Verstand, indem man sich den Wegen der Schlechtigkeit entgegenstellt, sie lässt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist durch Gegenüberstellung der Leiden, welche den Schlechten zu Theil werden. Das Böse ist dazu nicht entstanden, sondern da es

einmal entstanden ist, bedient sich, wie gesagt, die Vernunft auch seiner zu dem was nöthig ist. Das aber ist ein Beweis der höchsten Macht, auch das Schlechte schön gebrauchen zu können und im Stande zu sein, das Gestaltlose zu andern Gestalten zu verwenden. Ueberhaupt muss man das Böse als Mangel des Guten auffassen; nothwendig muss aber hier ein Mangel des Guten sein, weil es sich an einem Andern befindet. Dieses Andere nun, an welchem sich das Gute befindet, bringt als verschieden vom Guten den Mangel hervor; denn es war nicht gut. Deshalb verschwindet auch das Böse nicht aus der Welt, weil das eine geringer ist als das andere hinsichtlich der Natur des Guten, anderes vom Guten verschieden ist, indem es von dorther zwar die Ursache seines Daseins entnommen hat, aber so geworden ist durch die Entfernung.

6. Was nun das Unverdiente betrifft, wenn Guten böses widerfährt, Bösen aber gutes, so ist es eine richtige Behauptung zu sagen, dass es für den Guten nichts böses giebt und umgekehrt für den Bösen nichts gutes. Aber warum widerfährt das Naturwidrige diesem, das Naturgemässe dagegen dem Schlechten? Denn wie ist es schön, so zu vertheilen? Aber wenn das Naturgemässe zum Glücke nichts hinzufügt und das Naturwidrige bei dem Schlechten von dem Uebel nichts hinwegnimmt, was macht es dann für einen Unterschied, ob es so oder so ist? Ebensowenig macht es einen Unterschied, wenn der eine schön, der andere hässlich ist von Gestalt. Aber das Geziemende [wirft man ein], das Vernunftgemässe und Würdige, was jetzt nicht zur Geltung kommt, würde auf jene Weise zur Geltung kommen; und das wäre Sache der besten Vorsehung. Dass aber die Bösen auch Herren und Herrscher der Städte, die Guten ihre Sclaven sind, geziemt sich in der That nicht, auch dann nicht, wenn dies zum Besitz des Guten oder Bösen nichts austrägt. Nun kann ja aber ein schlechter Herrscher auch das Gesetzwidrigste thun, auch haben die Bösen im Kriege die Oberhand und wie hässlich behandeln sie die Gefangenen, die sie machen! Alles dies nämlich giebt Anlass zum Zweifel, wie es geschehen kann, wenn es eine Vorsehung giebt. Denn wenn derjenige, der etwas thun will, auf das Ganze blicken muss, so geziemt es sich auch für ihn die Theile gebührend zu ordnen, zumal wenn sie beseelt sind, Leben haben und vernunftbegabt sind; demgemäss muss sich auch die Vorsehung über alles erstrecken und ihre Aufgabe muss darin bestehen nichts zu vernachlässigen. Wenn wir nun behaupten, dass dieses All vom Geiste

abhängt und dass dessen Kraft sich über alles erstreckt, so müssen wir zu zeigen versuchen, inwiefern dies alles im einzelnen sich schön verhält.

7. Zuerst ist nun festzustellen, dass man beim Suchen nach dem Schönen im Gemischten nicht in jeder Hinsicht alles das verlangen darf, was das Schöne im Unvermischten hat, dass man im Zweiten nicht das Erste suchen darf, sondern, da es ja auch einen Körper hat, zugestehen muss, dass auch von diesem aus etwas auf das Ganze übergeht, und sich zufrieden zu geben hat, wenn nichts von dem fehlt was die Mischung von der Vernunft annehmen konnte. Wenn z. B. jemand den allerschönsten sinnlich wahrnehmbaren Menschen betrachtet, so verlangt er doch wohl nicht, dass er mit dem intelligiblen Menschen übereinstimmen soll, sondern er wird es dem Schöpfer Dank wissen, wenn er gleichwohl das Gebilde aus Fleisch und Sehnen und Knochen durch die Vernunft zusammengefasst hat, so dass er auch dies verschönerte und die Vernunft sich über die Materie vollständig ausbreiten konnte. Von dieser Voraussetzung aus also muss man dann weiter zum Gegenstand der Frage vorschreiten, und da werden wir hierbei gar bald die bewundernswerthen Wirkungen der Vorsehung und der Macht finden, durch welche dieses All sein Dasein hat. Was nun die Thaten der Seelen betrifft, welche durch die Seelen selbst, die das Böse thun, bedingt sind, alles das z. B. worin böse Seelen den andern und worin sie sich selbst gegenseitig Schaden zufügen, so darf man dafür, wenn man nicht auch die Vorsehung deshalb anklagen will dass sie überhaupt schlecht sind, keinen Grund und keine Rechenschaft von ihr verlangen, die That vielmehr der getroffenen Wahl der Seele beimessen. Denn es ist nachgewiesen, dass auch die Seelen besondere Bewegungen haben müssen und dass sie nicht bloss Seelen sondern bereits lebende Organismen sind, und es ist doch gewiss nicht zu verwundern, dass sie ein ihrem Wesen entsprechendes Leben haben. Denn sie sind nicht herabgekommen, weil die Welt vorhanden war, sondern vor der Welt hatten sie es an sich zur Welt zu gehören, für sie zu sorgen, sie zu tragen, zu verwalten und zu schaffen je nach ihrer Art, sei es obenanstehend und etwas von sich mittheilend oder herabsteigend oder sonst auf diese oder jene Weise; denn jetzt handelt es sich nicht darum sondern um die Behauptung, dass man, wie dem auch sei, die Vorsehung darüber nicht tadeln darf. Aber wenn man die Stellung der Bösen im Verhältniss zu ihren Gegnern betrachtet, dass gute Menschen arm und

schlechte reich sind, dass die schlechten mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens reichlich versehen sind, dass sie herrschen, ihnen Völker und Städte gehorchen? Will man etwa sagen, dass die Vorsehung sich nicht bis zur Erde erstreckt? Aber da das andere durch Vernunft geschieht, so ist das ein Zeugniss, dass die Vorsehung auch bis zur Erde geht; denn auch Thiere und Pflanzen haben Antheil an Vernunft, Seele und Leben. Aber [wird man einwenden], sie erstreckt sich wohl so weit, dringt indessen nicht durch. Allein da das Ganze ein lebendiger Organismus ist, so würde das ebenso sein wie wenn man sagen wollte, der Kopf und das Antlitz eines Menschen entstehe durch die Natur und die Herrschaft der Vernunft, den Rest dagegen andern Ursachen zuschriebe, Zufällen und Nothwendigkeiten, und behauptete, hierdurch oder durch das Unvermögen seiner Natur sei es schlecht geworden. Aber es ist weder rechtschaffen noch gottesfürchtig unter dem Vorgeben, dass dies nicht schön sei, die Schöpfung zu tadeln.

8. Es bleibt also übrig zu untersuchen, wieweit dies schön ist und wie es an der Ordnung Theil hat oder wieweit es wenigstens nicht schlecht ist. Bei jedem lebenden Wesen sind die obern Theile, Gesicht und Kopf, schöner, die mittleren und untern ihnen nicht gleich. Nun befinden sich die Menschen in der Mitte und unten, oben der Himmel und die Götter in ihm. Den grössten Theil der Welt bilden die Götter und der ganze Himmel im Kreise, die Erde ist gleichsam der Mittelpunkt und in gewisser Hinsicht eins von den Gestirnen. Man wundert sich nun über die Ungerechtigkeit bei den Menschen, weil man annimmt, dass der Mensch im All das ehrwürdigste, das allerweiseste Geschöpf sei. Er steht vielmehr in der Mitte zwischen Göttern und Thieren und neigt abwechselnd zu beiden, es gleichen die einen dem einen, die andern dem andern, wieder andere und zwar die Mehrzahl halten die Mitte inne. Diejenigen nun, welche schlecht geworden sich den unvernünftigen Geschöpfen und Thieren nähern, ziehen die mittleren mit sich und thun ihnen Gewalt an. Diese sind zwar besser als ihre Bedränger, werden jedoch von den schlechteren überwältigt, eben weil sie selbst minder gut, nicht vollständig gut sind und weil sie sich zum Widerstand gegen feindliche Angriffe nicht gerüstet haben. Wenn nun Knaben, welche ihre Körper geübt haben, deren Seelen aber aus Mangel an Bildung schlechter sind als ihre Körper, im Ringkampf diejenigen überwältigen, die weder an Körper noch an Seele gebildet sind, ihnen ihre Speisen wegrauben und die weichen

Kleider nehmen, was wäre das weiter als lächerlich? Oder ist es nicht richtig, wenn auch der Gesetzgeber es zulässt, dass jene dies erdulden zur Strafe für ihre Trägheit und Weichlichkeit, da sie, obwohl es Ringschulen für sie gab, aus Trägheit, aus weichlichem und schlaffem Leben sich wie gemästete Lämmer zur Beute der Wölfe werden liessen? Für die aber, welche dies thun, ist die erste Strafe, dass sie Wölfe sind und unglückliche Menschen. Dann ist ihnen beschieden, was solchen Leuten gebührendermaassen widerfährt. Denn es bleibt für sie nicht dabei, dass sie hier schlecht werden und dann sterben, sondern der frühern That folgt immer was der Vernunft und Natur gemäss ist, Schlechteres dem Schlechteren, dem Besseren das Bessere. Aber derartige Vorgänge des Lebens sind keine Ringschule, wo es eben nur Spiel ist. Vielmehr müssten, da die beiden Klassen von Knaben mit ihrem Unverstand grösser geworden sind, nunmehr beide umgürtet sein und Waffen haben und es müsste das ein schönerer Anblick sein als wenn sich jemand in der Ringschule übt. Nun aber sind die meisten unbewaffnet und die Bewaffneten haben die Oberhand. Dabei darf selbst ein Gott nicht für die unkriegerischen Leute kämpfen. Denn aus Kriegen, sagt das Gesetz, müssen diejenigen gerettet werden, die sich tapfer zur Wehre setzen, nicht die, welche beten. Auch dürfen nicht die Betenden Früchte einernten sondern die, welche den Acker bestellen, noch diejenigen gesund sein, welche für ihre Gesundheit keine Sorge tragen. Auch darf man nicht zürnen, wenn den Schlechten mehr Früchte zu Theil werden als ihnen überhaupt, wenn sie Ackerbau treiben, gut ist. Ferner ist es lächerlich, alles andere im Leben nach seiner eigenen Meinung zu thun, auch wenn man es nicht so thut wie die Götter es wollen, und sich bloss von den Göttern retten zu lassen ohne auch nur selbst das zu thun, wodurch man nach dem Befehl der Götter sich retten soll. Wahrlich, der Tod ist für sie besser als ein solches Leben, wie es ihnen die im Weltall herrschenden Gesetze verbieten. Darum also: wenn das Gegentheil geschähe, wenn Frieden unter Unvernunft und allerlei Lastern erhalten bliebe, so würde die Vorsehung in ihrem Thun nachlässig sein, falls sie so das Schlechtere herrschen liesse. Es herrschen aber die Schlechten durch das unmännliche Wesen der Beherrschten, denn dies ist gerecht, nicht jenes.

9. Die Vorsehung darf nämlich nicht derart sein, dass wir nichts sind. Denn wenn die Vorsehung alles und ausschliesslich wäre, so würde sie kein Substrat haben — denn

worauf sollte sie sich noch erstrecken? Dies aber existirt auch jetzt und sie erstreckt sich auf ein anderes, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem sie an irgend etwas, Beispiels halber einen Menschen, herantritt, ist sie an ihm indem sie den Menschen in seinem besondern Sein erhält, den nämlich, der nach dem Gesetz der Vorsehung lebt d. h. also alles thut was das Gesetz derselben besagt. Es besagt aber, dass diejenigen, welche gut geworden sind, ein gutes Leben haben werden und ihnen auch für die Zukunft ein solches bevorsteht, den Schlechten aber das Gegentheil. Dass aber die Schlechten verlangen, andere sollen ihre Retter sein mit Hintenansetzung der eigenen Sicherheit, ist nicht in der Ordnung, selbst wenn sie die Götter darum bitten; ebensowenig dass die Götter über ihre Angelegenheiten im einzelnen herrschen mit Hintansetzung ihres eigenen Lebens, oder dass die guten Menschen, die ein anderes und besseres Leben als menschliche Herrschaft führen, über sie herrschen sollen. Haben sie sich doch auch selbst nie darum bemüht, dass die Guten zur Herrschaft über die andern gelangten, indem sie sich bestrebten selbst gut zu sein, sondern sie sehen scheel auf den, der etwa von sich selbst gut ist. Und doch würden mehr Menschen gut geworden sein, wenn sie diese zu Vorstehern gemacht hätten. Während so das Menschengeschlecht nicht das beste Geschöpf geworden ist, sondern eine mittlere Stellung erhalten und erwählt hat, und die Vorsehung es gleichwohl an der Stelle, an der es sich befindet, nicht zu Grunde gehen lässt, sondern es stets emporhebt durch allerlei Mittel, deren sich das Göttliche bedient indem es der Tugend zu grösserer Herrschaft verhilft: so hat es seinen Antheil an der Vernunft nicht verloren, sondern hat an der Weisheit, der Vernunft, der Kunst und der Gerechtigkeit Theil, wenigstens die einzelnen an der Gerechtigkeit gegen einander — und auch denjenigen, denen sie Unrecht thun, glauben sie dies mit Recht zu thun, denn sie verdienten es — und insoweit ist der Mensch ein schönes Geschöpf als er schön zu sein vermag, und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet hat er ein besseres Loos als die andern lebenden Wesen auf Erden. Tadelt doch auch die andern lebenden Wesen, die geringer sind als der Mensch, aber zum Schmuck der Erde dienen, kein vernünftiger Mensch. Denn es wäre thöricht sie zu tadeln, dass sie die Menschen beissen, als ob es für diese nöthig wäre in ungestörter Ruhe zu leben. Es müssen auch diese sein; mancher Nutzen, der von ihnen ausgeht, liegt auf der Hand,

manchen, der nicht offenbar war, hat man mit der Zeit in reichlichem Maasse aufgefunden, so dass nichts für sie noch für den Menschen umsonst ist. Es ist ferner lächerlich zu tadeln, dass viele von ihnen wild sind, da es auch wilde Menschen giebt. Wenn sie aber den Menschen nicht trauen, sondern voller Misstrauen sich gegen ihn wehren, ist das zu verwundern?

10. Aber wenn die Menschen unfreiwillig und nicht freiwillig böse sind, so kann niemand denen, die Unrecht thun, einen Vorwurf machen, noch denen, die es leiden, dass sie es durch ihre Schuld leiden. Und wenn es gar nothwendig ist, dass es in dieser Weise Böse giebt, sei es durch den Umschwung oder durch die Consequenzen des Princips, dann geschieht es also durch natürliche Ursachen. Wenn aber die Vernunft selbst es ist, die dieses bewirkt, sollte es dann nicht ungerecht sein? Allein unfreiwillig sind die Menschen schlecht, insofern als die Sünde etwas unfreiwilliges ist, doch hebt dies nicht auf, dass die Handelnden selbst selbständig sind, vielmehr, weil sie selbst handeln, darum sündigen sie auch selbst; sie würden ja überhaupt nicht gesündigt haben, wenn sie nicht selbst die Handelnden wären. Wenn von Nothwendigkeit die Rede ist, so ist darunter nicht äusserer Zwang zu verstehen, sondern durchgehende innere Nothwendigkeit. Und die Einwirkung des Umschwungs ist keine derartige, dass nichts in unserer Macht stünde. Denn wenn alles von aussen her bestimmt wäre, dann würde es so sein wie die hervorbringenden Mächte es selbst wollten; dann würden die Menschen nichts ihnen entgegenstehendes ins Werk setzen, auch die gottlosen nicht, wenn die Götter [ausschliesslich] handelten. Nun aber kommt dies [die Gottlosigkeit] von ihnen. Ist aber das Princip (der Ausgangspunkt) gegeben, so vollendet sich das weitere, indem in die Folge auch sämmtliche Principien mit einbefasst werden. Solche Ausgangspunkte (Principien) sind auch die Menschen. Sie bewegen sich wenigstens zum Schönen hin durch ihre eigene Natur und dies ist ein freier selbständiger Ausgangspunkt.

11. Geht denn aber alles Einzelne in dieser Weise nach natürlicher Nothwendigkeit und deren Folgen vor sich und zwar soweit als möglich schön? Wohl nicht, sondern die Vernunft thut dies alles als Herrscherin und will es so haben und bewirkt das sogenannte Böse selbst vernunftgemäss, indem sie nicht will, dass alles gut sei, gleichwie ein Künstler nicht alles an einem Thier zu Augen macht. Demgemäss

machte denn auch die Vernunft nicht alles zu Göttern, sondern theils Götter, theils Dämonen, eine zweite Natur, dann Menschen und Thiere der Reihe nach, nicht aus Neid, sondern mit Vernunft, welche intellectuelle Mannigfaltigkeit in sich hat. Wir aber machen es so wie die Leute, die, weil sie nichts von der Kunst der Malerei verstehen, einen Tadel erheben, dass die Farben nicht überall schön sind, während der Maler jedem Ort die ihm gebührende Farbe zugewiesen hat; oder wenn jemand ein Drama deshalb tadeln wollte, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern auch ein Sklav, ein plump und schlecht sprechender Mensch. Es verliert vielmehr seine Schönheit, wenn man die geringeren Charaktere herausnimmt, da es auch deren zu seiner Gesammtwirkung bedarf.

12. Wenn nun die Vernunft selbst durch ihre Verbindung mit der Materie dieses All hervorbrachte, indem sie das ist was sie ist, nämlich ungleichartig in ihren Theilen und zwar in Folge ihres Zusammenhangs mit dem höhern Princip, so kann es auch für dieses gewordene in der Weise wie es geworden nichts anderes schöneres geben als es selbst. Die Vernunft würde aus lauter gleichartigen und verwandten Elementen nicht zu Stande gekommen sein, und diese Art ist nicht zu tadeln wo sie alles ist, freilich an jedem Theil auf andere Weise. Hätte sie aber ausser sich selbst anderes eingeführt z. B. die Seelen, und viele von ihnen gegen ihre Natur gewaltsam in die Schöpfung eingefügt, so dass sie sich verschlechterten; würde das recht sein? Indes muss man sagen, dass auch die Seelen gleichsam Theile von ihr sind und dass sie dieselben bei der Einfügung nicht schlechter macht, sondern nach ihrem Werthe da unterbringt, wo es sich für sie gebührt.

13. Denn auch jene Ansicht darf man keineswegs von der Hand weisen, welche lehrt, man solle nicht jedesmal bloss auf den gegenwärtigen Zustand blicken, sondern auch auf die früheren Perioden und ebenso auf die Zukunft, dass die Vernunft danach ihre Vergeltung bemisst und Aenderungen vornimmt indem sie aus früheren Herren Sklaven macht, wenn sie schlechte Herren waren, und dass es ihnen so nützlich ist; indem sie die, welche etwa schlechten Gebrauch von ihrem Reichthum machten, arm werden lässt, und dass es für Gute nicht ohne Nutzen ist arm zu sein; dass ferner solche, die ungerecht getödtet haben, getödtet werden, ungerecht zwar für den der es thut, für den aber der es leidet gerecht; dass sie endlich den, der leiden soll, auf denselben Punkt zusammenführt mit dem, welcher geeignet ist zu thun was jenem zu

leiden gebührt. Denn man glaube ja nicht, dass jemand zufällig Sklav ist, dass er zufällig in Gefangenschaft geräth oder ohne Grund an seinem Leibe Unbill erleidet, sondern er hat dies einst gethan was er jetzt leidet: wer seine Mutter getödtet hat wird selbst ein Weib und dann von seinem Sohne getödtet werden, und wer ein Weib geschändet hat wird ein Weib werden um geschändet zu werden. Daher kommt auch das heilige Wort Adrastea; denn diese Ordnung ist in Wahrheit Adrastea (d. h. die Unentrinnbare), in Wahrheit Gerechtigkeit und wunderbare Weisheit. Dass aber stets eine solche Ordnung im Ganzen vorhanden ist, muss man aus dem entnehmen was im Weltall vor Augen liegt, wie auch das Kleinste zum Ganzen sich schickt, wie eine bewundernswerthe Kunst nicht bloss im Göttlichen vorhanden ist, sondern auch in dem, was man geneigt sein möchte als für die Vorsehung geringfügig zu betrachten, wie gleich in den ersten besten Thieren die Mannigfaltigkeit wunderbarer Bildung sich zeigt und bis herab zu den Pflanzen die Wohlgestalt von Früchten und Blättern, die Leichtigkeit und Schönheit der Blüthe, die Zierlichkeit und Mannigfaltigkeit, dass das nicht einmal geschaffen ist und dann aufgehört hat, sondern stets geschaffen wird, indem das Höhere dort oben zu dem Irdischen sich auf mannigfache Weise gesellt. Also was verändert wird, wird nicht zufällig verändert, nimmt nicht zufällig andere Gestalten an, sondern so wie es schön ist und wie es für göttliche Kräfte zu schaffen sich ziemt. Denn alles Göttliche schafft seiner Natur gemäss; seine Natur aber entspricht seiner Wesenheit, und seine Wesenheit ist es, welche in seinen Wirkungen das Schöne und das Gerechte mit hervorbringt. Denn wenn Schönheit und Gerechtigkeit nicht dort sind, wo sollen sie sonst sein?

14. Die Anordnung ist also dem Geiste gemäss eine derartige, dass sie zwar ohne Reflexion aber so beschaffen ist, dass jemand, dem die Anwendung der vollkommensten Reflexion zu Gebote stünde, sich wundern würde, dass die Reflexion kein anderes Schaffen ersinnen konnte, wie man ja auch erkennt, dass in den einzelnen Naturen stets alles verständiger geschieht als es nach Anordnung der Reflexion der Fall sein würde. Bei jedem einzelnen nun der ewig entstehenden Geschlechter darf man nicht die schaffende Vernunft beschuldigen, es müsste denn jemand verlangen, dass jedes Einzelne so hätte entstehen sollen wie das nicht Entstandene, Ewige, im sinnlich Wahrnehmbaren wie Indelligiblen stets sich gleich Bleibende, indem er einen grössern Zusatz von Gutem beansprucht statt

die jedem Einzelnen gegebene Form für vollkommen ausreichend zu erachten und [sich etwa darüber zu beklagen,] dass diese Thierart keine Hörner hat, ohne zu erwägen, dass die Vernunft überhaupt nur so sich über alles erstrecken konnte, dass in dem Grösseren das Kleinere, in dem Ganzen die Theile enthalten waren und dass unmöglich alles gleich sein konnte, wenn es nicht aufhören sollte Theile zu geben. Denn dort oben sind alle Dinge alles, hier unten ist nicht jedes Ding alles. So ist auch der Mensch, insofern er als einzelner ein Theil ist, nicht der ganze Mensch. Wenn aber irgendwo in einzelnen Theilen auch etwas anderes ist, was nicht Theil ist, so ist hierdurch auch jener Theil das Ganze. Vom Menschen im einzelnen nun, insofern er dieses ist, darf nicht verlangt werden, dass er vollkommen sei zur Höhe der Tugend; denn dann würde er bereits nicht mehr Theil sein. Nun wird der mit höherer Würde geschmückte Theil von dem Ganzen durchaus nicht beneidet, denn er macht ja mit höherer Würde geschmückt auch das Ganze schöner. Auch tritt ja dieser Fall nur dadurch ein, dass der Theil dem Ganzen ähnlich gemacht und ihm gleichsam zugestanden wird ein solcher und so geordneter zu sein, damit auch an der dem Menschen gebührenden Stelle etwas an ihm hervorleuchte wie in entsprechender Weise am göttlichen Himmel die Sterne. Und in Folge dessen wird uns eine Anschauung gewährt wie die eines grossen und schönen Kunstwerks, sei es eines lebendigen oder eines durch des Hephästos Kunst gefertigten, leuchtende Sterne an Ohren und am Gesicht und an der Brust und wo sonst noch angebrachte Sterne sich schön ausnehmen mögen.

15. So verhält es sich also mit den einzelnen Dingen an und für sich betrachtet. Aber der Complex dieser durch Zeugung entstandenen und stets entstehenden Einzeldinge kann noch einen Einwand und einen Zweifel zulassen wegen des Umstandes, dass sich die andern Thiere gegenseitig auffressen und die Menschen einander nachstellen, dass stets Krieg ist, der wohl schwerlich je ein Ende oder einen Stillstand erreicht, namentlich aber, ob die Vernunft es so veranstaltet hat und ob man es unter solchen Umständen schön nennen darf. Denn diesen Einreden gegenüber genügt es nicht mehr sich anf jene Sätze zu berufen, dass die Dinge nach Möglichkeit schön sind, dass die Materie die Ursache für derartige minder gute Zustände ist, dass das Uebel unmöglich aufhören kann, falls ein solcher Zustand ein nothwendiger war, dass es so schön ist und die herankommende Materie nicht die Oberhand hat, sondern

herangeführt wurde, damit es so sei, oder vielmehr dass auch sie durch die Vernunft so ist. Allerdings ist die Vernunft das Princip und alles ist Vernunft und was ihr gemäss entsteht und beim Entstehen geordnet wird, muss durchaus so sein. Aber worin ist die Nothwendigkeit dieses unversöhnlichen Krieges zwischen Thieren und Menschen begründet? Vielleicht ist das gegenseitige Sichauffressen nothwendig, um die Geschöpfe mit einander wechseln und sich ablösen zu lassen, die ja, auch wenn man sie nicht tödten wollte, so wie so nicht ewig bleiben können. Wenn sie also in der Zeit, in der sie abgehen müssen, so abgehen mussten, dass andern ein Nutzen durch sie erwuchs, was ist da zu klagen? Oder wenn sie verzehrt als andere ins Leben zurückkehren? So ähnlich wie auf der Bühne der ermordete Schauspieler seinen Anzug wechselt und mit einer andern Maske wieder auftritt, in Wahrheit aber garnicht gestorben ist. Wenn nun auch das Sterben ein Wechsel des Leibes ist wie dort ein Wechsel des Gewandes, oder auch ein Ablegen des Körpers wie dort ein völliges Abtreten von der Bühne, was hat alsdann ein derartiger Uebergang der Thiere in einander schlimmes an sich, der doch um vieles besser ist als wenn sie von Anfang an garnicht entstanden wären? Denn dann würde eine Verödung des Lebens eintreten sowie die Unmöglichkeit dasselbe einem andern mitzutheilen. So aber ist ein reiches Leben im All vorhanden, welches alles schafft und unter mannigfachen Gestalten ins Leben ruft und unaufhörlich schönes und wohlgestaltetes lebendiges Spielzeug hervorbringt. Die gegen einander gerichteten Waffen der sterblichen Menschen aber, die in schöner Ordnung kämpfen wie sie es beim Waffentanz spielend thun, deuten uns an, dass alles menschliche Leben ein Spiel ist und zeigen uns, dass der Tod nichts schlimmes sei, dass man durch Sterben im Krieg und Kampf ein wenig vorwegnimmt was im Alter geschieht, dass man schneller abtritt um schneller wieder aufzutreten. Wenn sie aber lebend ihres Geldes beraubt werden, so mögen sie erkennen, dass es ihnen auch früher nicht gehört hat und dass auch für ihre Räuber sein Besitz ein lächerlicher ist, da es ihnen andere wieder rauben; ist doch auch für die, denen es nicht geraubt wird, sein Besitz schlimmer als sein Verlust. Und wie auf den Bühnen der Theater so muss man auch die Morde betrachten, die verschiedenen Arten des Todes, die Eroberungen und Plünderungen von Städten, alles als Veränderungen und Wechsel der Scenen, als blosse Darstellungen von Jammer und Wehklagen. Denn auch

hier in allen und jeden Wechselfällen des Lebens ist es nicht die innere Seele, sondern der äussere Schatten des Menschen, welcher klagt und jammert und alles thut, indem die Menschen auf der ganzen Erde als ihrer Bühne an verschiedenen Orten ihre Scenen aufführen. Denn das sind alles Thaten eines Menschen, der nur das untere und äussere Leben zu führen versteht oder nicht weiss, dass seine Thränen und sein Ernst ein Spiel sind. Denn allein der ernste Mensch hat sich ernstlich um ernste Dinge zu bemühen, der andere Mensch ist ein Spiel. Aber auch die Spiele werden ernsthaft betrieben von denen, die Ernsthaftes zu treiben nicht verstehen und selbst Spielwerk sind. Wenn aber einem [ernsten Menschen], der an ihrem Spiel Theil nimmt, derartiges widerfährt, so möge er wissen, dass er in ein Spiel von Kindern hineingerathen ist, nachdem er seine eigentliche Rolle abgelegt hat. Selbst wenn ein Sokrates spielt, so spielt er mit dem auswendigen Sokrates. Und auch den Umstand muss man erwägen, dass man Weinen und Klagen nicht als Beweis für wirkliche Leiden ansehen darf, weil ja auch Kinder über Dinge, die keine Leiden sind, weinen und klagen.

16. Aber wenn das was wir sagen richtig ist, wie kann es da noch Schlechtigkeit geben? wo ist da Sünde? wo Ungerechtigkeit? Denn wie können, wenn alles was geschieht gut ist, die Handelnden Unrecht und Sünde thun? Wie kann es Unglückliche geben, wenn sie nicht Sünde noch Unrecht thun? Wie wollen wir sagen, dass einiges naturgemäss, anderes widernatürlich sei, wenn alles was geschieht und gethan wird naturgemäss ist? Wie kann es dem Göttlichen gegenüber noch Gottlosigkeit geben, wenn das was gethan wird so beschaffen ist? Es wäre so wie wenn ein Dichter in einem Drama einen Schauspieler schmähen und den Dichter des Dramas herunterreissen lässt. Wir wollen also nochmals deutlicher sagen, was die Vernunft ist und wie sie mit Recht so beschaffen ist. Es ist also diese Vernunft — wagen wir nur es zu behaupten, vielleicht dass es uns damit gelingt — es ist also die Vernunft nicht reiner Geist, nicht Geist an sich, nicht von der Art der reinen Seele, sondern von ihr abhängend und gleichsam eine Ausstrahlung aus beiden, aus Geist und Seele und zwar der dem Geiste gemäss sich verhaltenden Seele, welche diese Vernunft erzeugen als Leben, das eine gewisse Vernunft in der Ruhe [der Betrachtung] enthält. Alles Leben aber ist Thätigkeit, auch das schlechte; jedoch nicht Thätigkeit wie das Feuer thätig ist, sondern seine Thätigkeit ist, auch wo keine Em-

pfindung vorhanden, keine willkürliche Bewegung. Wobei nun diese Thätigkeit vorhanden ist und was irgend irgendwie Antheil an ihr hat, das ist sogleich vernünftig d. h. gestaltet, da die Lebensthätigkeit zu gestalten vermag und ihre Bewegung ein Gestalten ist. Ihre Thätigkeit also ist eine künstlerische, wie etwa der Tanzende sich bewegt; denn der Tänzer gleicht selbst dem in dieser Weise künstlerischen Leben, und die Kunst bewegt ihn und bewegt ihn so, dass sein Leben selbst gewissermaassen von solcher Beschaffenheit ist. Dies also sei gesagt um zu zeigen, wie man sich jedes wie immer beschaffene Leben vorzustellen habe. Indem nun diese Vernunft aus dem einen Geist und dem einen Leben und zwar beiden in ihrer Fülle kommt, ist sie weder ein Leben noch ein bestimmter Geist noch überall voll, noch theilt sie sich demjenigen, dem sie sich mittheilt, ganz und vollständig mit. Indem sie nun die Theile einander gegenüberstellt und sie mangelhaft schafft, bringt sie das Bestehen und Entstehen von Krieg und Kampf zu Wege und ist so in ihrer Gesammtheit eine, wenn sie auch nicht ein Eins ist. Denn obwohl sie sich selbst in ihren Theilen feindlich wird, ist sie doch in dem Sinne eins und einig wie die Idee eines Dramas, die doch viele Kämpfe in sich befasst, eine ist. Das Drama führt die streitenden Elemente wie zu einer übereinstimmenden Harmonie zusammen, indem es gleichsam den Gesammtverlauf der streitenden zur Darstellung bringt, dort dagegen kommt aus der einen Vernunft der Kampf der getrennten Elemente; daher könnte man sie mehr mit der Harmonie aus entgegenstehenden Tönen vergleichen und fragen, weshalb die [realen] Begriffe Gegensätze enthalten. Wenn nun auch hier die Tonverhältnisse Höhe und Tiefe hervorbringen und als harmonische Verhältnisse zur Harmonie selbst sich vereinigen, also zu einem andern grössern Verhältniss, während sie selbst geringere Verhältnisse und Theile sind, wenn wir ferner auch im All die Gegensätze sehen, z. B. weiss, schwarz, warm, kalt, ebenso geflügelt, ungeflügelt, ohne Füsse, mit Füssen, vernünftig, unvernünftig, alles als Theile des Gesammtorganismus, und wenn das All mit sich übereinstimmt, während die Theile vielfach streiten, das All aber vernunftgemäss ist: so muss auch diese eine Vernunft aus widerstreitenden Begriffen als eine bestehen, indem gerade diese Entgegensetzung ihr Bestand und gleichsam Wesenheit verschafft. Denn wenn die Vernunft nicht die Vielheit in sich schlösse, so würde sie keine Totalität und überhaupt nicht Vernunft sein. Als Vernunft aber ist sie in sich verschieden.

und die grösste Verschiedenheit ist die Entgegensetzung. Wenn sie daher überhaupt das Andere in sich hat und das Andere hervorbringt, so wird sie auch ein Anderes in hervorragendem Sinne und kein abgeschwächtes Ganze hervorbringen. Bringt sie also das Andere in hervorragendem Sinne hervor, so wird sie nothwendig auch die Gegensätze hervorbringen und sie wird vollkommen sein nicht dadurch allein, dass sie Unterschiede, sondern auch dadurch, dass sie Gegensätze in sich selbst hervorbringt.

17. Indem nun ihr Wesen ihrem Wirken durchaus entspricht, wird sie innerhalb des Geschaffenen noch viel grössere Gegensätze hervorbringen, je mehr sie selbst räumlich auseinandertritt; und noch weniger als ihr Begriff ist die sinnenfällige Welt eins, so dass ihr in höherem Grade die Vielheit und der Gegensatz innewohnt, sowie dem Einzelwesen in höherem Grade der Wille zum Leben und das Streben nach Vereinigung. Häufig aber vernichtet dies Streben und diese Liebe den geliebten Gegenstand um das eigene Interesse zu befriedigen, falls er nämlich der Vernichtung fähig ist, und das Streben des Theils zum Ganzen zieht was es vermag an denselben heran. Und so ist denn das Verhältniss zwischen Gutem und Bösem, wie wenn jemand auf Grund derselben Kunst einen Tanz aus entgegengesetzten Theilen aufführt. Von seinem Tanze werden wir den einen Theil als gut, den andern als schlecht bezeichnen, aber zugeben, dass er in dieser Verbindung schön ist. Doch dann giebt es keine Schlechten mehr, wird man einwenden. Indessen dadurch wird nicht aufgehoben, dass es Schlechte giebt, sondern nur, dass sie nicht schlecht an sich sind. Man könnte daraus vielleicht Verzeihung für die Bösen herleiten, wenn nicht auch das Gewähren und Verweigern der Verzeihung durch die Vernunft bedingt wäre; und in der That erlaubt es die Vernunft nicht, selbst gegen solche Menschen Verzeihung zu üben. Sondern wenn den einen Theil der Welt gute Menschen, den andern schlechte, die schlechten aber den grössern Theil derselben ausmachen, so ist es wie in den Dramen, wo der Dichter den einen Theil [den Text der Rollen] für die Schauspieler anordnet, den andern aber [das Talent zum Spielen] bereits vorfindet. Denn er macht nicht selbst den ersten, zweiten, dritten Schauspieler, sondern er giebt einem jeden die für ihn passenden Reden und hat ihm damit den Platz angewiesen, an den er sich zu verfügen hat. So giebt es auch für den Guten wie für den Schlechten, für jeden einen ihm gebührenden Platz. Beide gehen also ihrer Natur

und ihrer Vernunft [ihrem Charakter] gemäss an den betreffenden, für sie passenden Ort, und jeder behäuptet den, welchen er sich wählt. Dann redet und vollbringt der eine gottlose Reden und Thaten, der andere entgegengesetzte; es haben ja auch vor dem Drama die Schauspieler ihre Individualität, die sie in dasselbe hineintragen. In den menschlichen Dramen giebt nun der Dichter die Worte, die Schauspieler aber haben von sich und aus sich ein jeder die gute und schlechte Art des Spiels — denn ihre Aufgabe reicht weiter als bloss die Worte des Dichters aufzusagen; in dem wahrhafteren Gedicht dagegen, dessen einzelne Theile Menschen mit poetischer Anlage nachahmen, ist die Seele die Darstellerin, was sie aber darstellt empfing sie vom Dichter. Wie die Schauspieler hier ihre Masken, ihre Kleidung, ihre Prachtgewänder und ihre Lumpen empfangen, so empfängt auch die Seele ihre Schicksale, keineswegs willkürlich, sondern auch diese entsprechen ihrem Charakter. Und indem sie dieselben sich anpasst, consonirt sie und ordnet sie sich in das Drama und in die gesammte Vernunft. Dann recitirt sie ihre Thaten und was eine Seele ihrem Charakter gemäss sonst zu thun vermag, wie eine Art Gesang. Und wie nun die Stimme und die an sich schöne oder hässliche Gestalt des Schauspielers entweder, wie zu erwarten steht, die Schönheit der Dichtung erhöht oder, wenn er mit der ihm eigenen Schlechtigkeit der Stimme an das Drama herantritt, dasselbe zwar nicht anders macht als es ist, wohl aber sich selbst als Stümper erweist, der Dichter des Dramas aber in Erfüllung der Pflicht eines guten Richters ihn mit verdienter Rüge entlässt, während er den guten Schauspieler zu grösseren Ehren führt und ihn womöglich zu schöneren Dramen verwendet, den andern dagegen zu schlechteren, wenn er solche hat: auf diese Weise kommt auch die Seele in die Gesammtdichtung der Schöpfung hinein, übernimmt eine Rolle im Drama, bringt zur Darstellung die ihr innewohnende gute oder schlechte Anlage mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, bekommt alles andere ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt dann Ehre oder Strafe davon. Es haben aber diese Schauspieler insofern etwas voraus als sie auf einem grössern Schauplatz als dem einer Bühne ihre Rolle darstellen und der Schöpfer ihnen dies All zur Verfügung stellt, als sie ferner grössere Freiheit haben über viele Arten von Oertern zu gehen, sie die da Ehre und Schande festsetzen dadurch dass sie sich selbst mit an der Ehre und Schande betheiligen, indem jeder Ort zu

ihrem Charakter passt. Daher treten sie mit der Vernunft des Alls in Einklang, indem sich jeder einzelne, wie es Recht ist, den Theilen anpasst, die ihn aufnehmen sollen, gleichwie die einzelne Saite an dem ihr gebührenden und zukommenden Platz nach Maassgabe der Klangverhältnisse aufgezogen wird, je nachdem sie dazu Vermögen hat. Denn auch im Weltall ist die gebührende Schönheit vorhanden, wenn jeder an seinen Platz gestellt ist, wenn er also einen widrigen Ton im Dunkel und im Tartarus von sich giebt, denn hier ist gerade ein solcher Ton schön. Und so ist das Ganze schön, nicht wenn jeder ein Stein ist, sondern wenn er seinen ihm eigenen Ton mitbringt und beiträgt zu der einen Harmonie, indem er gleichfalls sein Leben ertönen lässt, wiewohl ein geringeres, schlechteres und unvollkommeneres. Ist ja doch auf der Syrinx nicht bloss ein Ton vorhanden, sondern auch ein geringerer und schwacher trägt zur Harmonie der ganzen Syrinx bei, weil die Harmonie in ungleiche Theile getheilt ist und weil alle Töne ungleich sind, doch aber in ihrer Gesammtheit den einen vollkommenen Ton geben. Dem entsprechend ist auch die ganze Vernunft eine, sie ist aber nicht in gleiche Theile getheilt. Daher giebt es auch verschiedene Oerter im Weltall, bessere und schlechtere, und ungleiche Seelen fügen sich ein in die ungleichen Oerter, und so kommt es, dass auch hier die Oerter ungleich und die Seelen nicht dieselben sind, sondern dass sie ungleich sind mit ungleichen Charakteren, entsprechend den Ungleichheiten an der Syrinx oder einem andern Instrumente und an gegenseitig verschiedenen Oertern wohnen, an jedem Orte aber ihren eigenthümlichen Ton im Einklang mit den Oertern und dem Ganzen ertönen lassen. Was für sie schlecht ist, wird für das Ganze zum Schönen gehören, was ihnen widernatürlich, für das Ganze naturgemäss sein, nichts desto weniger aber ihr Ton ein geringerer Ton bleiben. Indessen mit ihrem so beschaffenen Ton macht sie das Ganze nicht schlechter, ebensowenig als ein schlechter Scharfrichter eine gut verwaltete Stadt schlechter macht, um uns eines andern Bildes zu bedienen. Denn auch dessen bedarf es in der Stadt, und so ist auch dieser wohl an seinem Platze.

18. Schlechter und besser sind die Seelen theils aus andern Ursachen, theils weil sie gleichsam von Anfang an nicht gut sind; denn der Vernunft entsprechend sind auch sie durch die Vernunft ungleiche Theile, nachdem sie einmal sich gesondert haben. Man muss aber auch die zweite und dritte Stufe [der Seelen] in Erwägung ziehen und bedenken, dass

eine Seele nicht immer mit denselben Theilen thätig ist. Auch hier können wir uns wieder eines Gleichnisses bedienen — der Gegenstand unserer Untersuchung verlangt viel zu seiner Verdeutlichung — etwa in folgender Weise. Vielleicht darf man garnicht solche Schauspieler einführen, welche etwas anderes sagen werden als die Worte des Dichters, welche selbst das Fehlende ergänzen, als ob das Drama an sich unvollständig wäre und als ob der Dichter mittendurch leere Stellen gelassen hätte, gleichsam in der Voraussetzung, die Schauspieler würden nicht Schauspieler sein sondern ein Theil des Dichters, und als ob er ihre Worte im voraus wüsste, um so im Stande zu sein das Uebrige in ununterbrochenem Zusammenhange damit zu verbinden. Denn der Zusammenhang im Weltall und die Folgen der bösen Thaten sind Begriffe und der Vernunft entsprechend. Aus einem Ehebruch z. B. und der gewaltsamen Entführung einer Kriegsgefangenen gehen naturgemäss Kinder hervor und vielleicht bessere Männer, und andere bessere Städte treten an die Stelle der von schlechten Menschen zerstörten. Wenn nun die Einführung von Seelen, von solchen nämlich, die [aus eigenem Antriebe] theils das Schlechte theils das Gute thun werden, ungereimt ist — denn wir werden die Vernunft auch des Guten berauben, wenn wir ihr das Schlechte nehmen — was hindert uns auch die Handlungen der Schauspieler zu Theilen zu machen, wie dort des Dramas so hier der im Weltall herrschenden Vernunft, und hier auch dem Guten wie dessen Gegentheil seinen Platz anzuweisen, so dass es dergestalt von der Vernunft selbst auf jeden Schauspieler übergeht, um so mehr je vollendeter dieses Drama ist und alles von der Vernunft ausgeht. — Allein welchen Zweck hat es, das Böse zu thun? Auch die göttlicheren Seelen sind nichts mehr im Weltall, sondern alle sind Theile der Vernunft; und entweder sind alle Begriffe Seelen, oder weshalb sollen die einen Seelen, die andern bloss Begriffe sein, wenn das Ganze gewissermaassen Seele ist?

DRITTES BUCH.

Von der Vorsehung.

II.

1. Was hat man nun hiervon zu halten? Nun, die Gesammtvernunft umfasst das Schlechte wie das Gute, beides sind

Theile derselben. Die Gesammtvernunft bringt dasselbe nicht hervor, aber sie ist in ihrer Gesammtheit mit ihm. Denn die Begriffe sind Thätigkeit einer Gesammtseele, die Theile aber Thätigkeit ihrer Theile. Wenn nun eine Gesammtseele verschiedene Theile hat, so haben es analog auch die Begriffe, folglich auch deren Werke als äusserste Erzeugnisse. Es stehen aber die Seelen mit einander und mit ihren Werken in Einklang und zwar so, dass selbst aus ihren Gegensätzen ein Eins hervorgeht. Denn von einem Einen geht alles aus wie es zu einem Einen zusammenkommt durch Naturnothwendigkeit, so dass auch wenn Verschiedenes hervorwächst und Entgegengesetztes wird, es dennoch, da es von Einem herstammt, zu einer Ordnung zusammengefasst wird. Denn wie die einzelnen Thiere z. B. die Pferde eine Gattung bilden, auch wenn sie sich bekämpfen und einander beissen, es einander zuvorthun und gegenseitig in Zorn gerathen, wie in gleicher Weise die andern Gattungen eine Einheit bilden: so muss man dasselbe auch im Betreff der Menschen annehmen. Dann muss man wieder alle diese Arten zu einer Gattung lebender Wesen zusammenfassen, ebenso die Nicht-Thiere zu Arten, die Arten zur Gattungseinheit Nicht-Thier. Will man weiter gehen, so befasst man beides unter das Sein, dann unter das was das Sein verleiht. Von hier aus kann man auf analytischem Wege wieder abwärts steigen und sehen, wie das Eine sich zerstreut, indem es sich über alles erstreckt und alles in eine Ordnung zusammenfasst, so dass also das Eine ein in sich vielfach gegliederter Organismus ist, in welchem jeder Theil verrichtet was seiner Natur gemäss ist, dabei indessen gleichwohl im Zusammenhang mit dem Ganzen steht: so brennt das Feuer, verrichtet das Pferd was ihm zukommt; die Menschen thun je nach ihrer Anlage das ihrige und zwar verschiedene verschiedenes. Und aus ihren Anlagen und ihren Thaten ergiebt sich ein glückliches oder unglückliches Leben.

2. Die Zufälle entscheiden nicht über das Glück des Lebens, auch sie vielmehr stehen im Einklang mit höhern Principien und sind bei ihrem Eintreten Glieder in der allgemeinen Verkettung der Dinge. Diese Verkettung aller Dinge aber geht aus von dem leitenden Princip, die nach beiden Seiten sich neigenden Dinge wirken ihrer Natur gemäss dazu mit, wie bei Feldzügen der Feldherr an der Spitze steht, die Soldaten in Uebereinstimmung mit ihm handeln. Es wurde aber das Weltall durch eine gleichsam strategische Vorsehung geordnet, welche die Thaten und Leiden und alle Erfordernisse in Betracht zog:

Speise und Trank, alle Waffen und Kriegswerkzeuge und was sonst von den gegenseitigen Beziehungen dieser Dinge im voraus erwogen wird, damit für die Möglichkeit gut angelegter Resultate gesorgt sei, und es ist alles in einer sinnreichen Weise vom Feldherrn ausgegangen, obgleich das, was die Gegner thun wollten, sich ausserhalb seines Bereiches befand und es nicht in seiner Macht stand über jenes Lager zu befehligen. Wenn es aber der grosse Führer ist, unter dem alles steht, was könnte da ungeordnet sein, was sich dem wohlgefügten Zusammenhang entziehen?

3. Denn wenn es auch in meiner Macht steht mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist es doch der Wahl nach mit in der allgemeinen Ordnung befasst; denn dein Wesen ist kein Zwischenfall für das Ganze, sondern du bist mit deiner besondern Beschaffenheit mitgezählt. Aber woher diese besondere Beschaffenheit? Zwei Punkte sind es, wonach bei dieser Untersuchung gefragt wird: erstens, ob man auf den Schöpfer, wenn es einen solchen giebt, die Ursache der besondern ethischen Beschaffenheit des einzelnen zurückführen muss oder auf das Geschöpf selbst, oder ob man überhaupt keine Ursache davon zu suchen hat, wie man ja auch beim Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache fragt, weshalb sie keine Empfindung haben, oder bei den andern lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, weshalb die Menschen nicht dasselbe sind wie die Götter. Denn wenn man vernünftigerweise hier weder die Geschöpfe noch den Schöpfer beschuldigt, wie sollte man bei den Menschen dazu kommen sich zu beklagen, dass sie nichts besseres sind als dieses? Will man es deshalb thun, weil dies schöner sein könnte, wenn von dem Betreffenden selbst aus eine Verbesserung hinzugefügt werden konnte, so ist der Mensch selbst daran schuld, der es nicht gethan hat. Meint man diese Verbesserung durch eigene Thätigkeit nicht, sondern dass von ausserhalb etwas hätte hinzukommen sollen von Seiten des Schöpfers, so ist es unverständig mehr zu verlangen als gegeben ist, gerade so unverständig wie man das auch bei den andern Thieren und den Pflanzen thun wollte. Denn man darf nicht fragen, ob etwas geringer ist als ein anderes, sondern ob es so wie es ist sich selber genügt; denn es durfte nicht alles gleich sein. Ist aber diese Ungleichheit etwa aus einem Abmessen der Vernunft hervorgegangen in der Absicht, dass nicht alles gleich sein sollte? Keineswegs, sondern so musste es naturgemäss werden. Denn diese Vernunft folgt

einer andern Seele und diese Seele folgt dem Geiste, der Geist ist aber nicht eins von diesen sondern alles. Alles aber ist Vielheit. In einer Vielheit aber, die nicht Identität ist, musste es ein Erstes, Zweites u. s. f. und zwar dem Werth nach geben. Demgemäss sind die entstandenen lebenden Wesen nicht bloss Seelen sondern Verringerungen von Seelen, indem sie gleichsam schon abgeschwächt hervorgehen. Denn der Begriff des lebenden Wesens, obwohl ein beseelter, ist eine andere Seele, nicht jene, von welcher der Begriff ausgeht, und dieser Gesammtbegriff selbst wird geringer, da er der Materie zustrebt, und sein Erzeugniss ist mangelhafter. Sieh nur, wie weit das Gewordene sich entfernt hat, und dennoch ist es ein Wunder. Wenn aber das Gewordene so beschaffen ist, so ist deshalb nicht auch das über ihm Liegende so beschaffen. Denn es ist besser als alles Gewordene, es ist frei von Schuld, und man muss vielmehr bewundern, dass es etwas von sich abgegeben hat und dass seine Spuren derartige sind. Wenn es aber noch mehr gegeben hat als die Dinge aufzunehmen vermögen, so muss man das noch mehr anerkennen. Deshalb wird wohl die Schuld auf das Gewordene zurückfallen, die Vorsehung aber darüber erhaben sein.

4. Denn wenn der Mensch einfach wäre — einfach in dem Sinne, dass er allein das wäre als was er geschaffen ist, und danach in seinem Thun und Leiden bedingt wäre — so würde bei ihm so wenig Grund zum Tadeln vorhanden sein wie bei den andern lebenden Wesen. Nun aber ist nur der schlechte Mensch ein Gegenstand des Tadels und das wohl mit Recht. Denn er ist nicht bloss das als was er geschaffen ist, sondern er hat ein anderes freies Princip, das aber nicht ausserhalb der Vorsehung und der Gesammtvernunft steht. Denn jenes hängt nicht von diesem ab, sondern es strahlt das Bessere über das Schlechtere sein Licht aus, und darin besteht die vollendete Vorsehung. Und die Vernunft ist einerseits schaffende Vernunft, andererseits verbindet sie das Bessere mit dem Gewordenen; und jenes ist die obere Vorsehung, die andere geht von der oberen aus, die zweite mit jener verbundene Vernunft, und es entsteht aus beiden jegliche Verflechtung und die Gesammtvorsehung. Die Menschen also haben ein anderes Princip, nicht alle aber bedienen sich alles dessen was sie haben, sondern die einen des einen, die andern des andern oder vielmehr der andern, nämlich der schlechten Principien. Es sind auch jene vorhanden, zwar ohne auf sie thätig einzuwirken, doch aber auch ihrerseits nicht unthätig; denn jedes

thut was ihm zukommt. Aber weshalb, wird man sagen, wirken sie auf diese nicht thätig ein, wenn sie zugegen sind? Oder sind sie nicht zugegen? Sie sind allerdings zugegen, behaupten wir, und nichts ist ohne sie; doch vielleicht für diejenigen nicht, in denen sie nicht auf sie einwirken. Weshalb aber wirken sie nicht auf alle ein, wenn auch sie Theile von ihnen sind? Ich meine nämlich das in Rede stehende Princip. Bei den andern lebenden Wesen nämlich ist es garnicht das Princip derselben, und von den Menschen auch nicht bei allen. So ist also wohl nicht bei allen nicht dieses Princip allein wirksam? Aber warum nicht dieses allein? Bei denjenigen, bei denen es allein vorhanden, ist auch das Leben ein ihm entsprechendes, das andere soweit es nothwendig ist. Mag nun unser Bestand ein derartiger sein, dass er gleichsam in das Trübe mündet, oder mögen die Begierden herrschen, dennoch muss man sagen, dass in dem Substrat die Ursache liege. Zuerst wird es scheinen, als liege sie nicht sowohl im Begriff als vielmehr in der Materie, als sei die Materie, nicht der Begriff das Herrschende, dann das Substrat wie es gebildet ist. Es ist aber vielmehr das Substrat für das Princip die Vernunft und das was aus der Vernunft und der Vernunft gemäss ist; folglich wird nicht die Materie das Herrschende sein, dann die Bildung. Und das so und so bestimmte Sein kann man auf das frühere Leben zurückführen, indem als Folge des Früheren die Vernunft gleichsam dunkel wird im Vergleich zu der früheren: wenn die Seele schwächer geworden ist, wird sie späterhin auch schwächeres ausstrahlen. Auch muss gesagt werden, dass die Vernunft in sich selbst wieder den Begriff der Materie hat, welche sie für sich hervorbringen wird, indem sie die Materie nach sich gestaltet oder in Uebereinstimmung mit sich selbst vorfindet. Der Begriff des Ochsen findet sich eben nur an der Materie des Ochsen. Daher auch Plato sagt, die Seele werde in die andern Thiere hineingebracht, nachdem die Seele gleichsam eine andere geworden und der Begriff sich verändert hat, um Seele eines Ochsen zu werden, während sie zuvor Mensch war. Hier tritt also mit Recht der schlechtere ein. Aber weshalb ist er von Anfang an der schlechtere geworden, wie kam es, dass er fehlging? Es ist schon oft gesagt worden, dass nicht alles Erstes ist, sondern dass das Zweite und Dritte eine geringere Natur hat als das vor ihm, und dass eine kleine Neigung genügt um das Rechte zu überschreiten. Auch ist die Verbindung des einen mit dem andern wie eine Art Vermischung, indem ein anderes Drittes aus beiden wird, doch

wird es nicht an seinem Bestand gekürzt, sondern das Geringere wurde von Anfang an geringer und was wurde ist seiner Natur nach geringer, und wenn es die Folgen dieses Umstandes erduldet, so erduldet es was ihm gebührt. Auch muss man bei der Betrachtung auf das frühere Leben zurückgehen, denn von dort hängt das weitere ab.

5. Es findet also die Vorsehung statt, indem sie von Anfang bis zu Ende von oben herabsteigt, nicht in numerischer Gleichheit sondern nach bestimmten Verhältnissen, an verschiedenen Orten verschieden, wie bei einem Thiere, dessen Theile vom ersten bis zum letzten in durchgehendem Zusammenhange mit einander stehen, jeder Theil seine eigenthümliche Verrichtung hat, der bessere die bessere Wirksamkeit, ein anderer schon eine geringere, indem er gleichfalls thätig das erduldet, was ihm zu erdulden eigenthümlich ist, theils an sich theils in Verbindung mit den übrigen. Und wenn nun dem entsprechend eine Einwirkung auf sie stattfindet, so geben diejenigen, die eines Tones fähig sind, einen solchen von sich, die andern erdulden sie schweigend und bewegen sich ihr gemäss, und aus allen Tönen und Leiden und Handlungen kommt gleichsam eine, ein Leben und Dasein des Thiers zu Stande. Denn die Theile sind verschieden und haben ihre verschiedene Verrichtung: etwas anderes thun die Füsse, etwas anderes die Augen, etwas anderes das Denken, etwas anderes endlich der Geist. Eins aber und eine Vorsehung geht aus allem hervor; das Schicksal geht vom Geringeren aus, das Obere ist ausschliesslich Vorsehung. Denn in der intelligiblen Welt ist alles Vernunft und über die Vernunft, Geist nämlich und reine Seele. Demnächst ist das, was von dort ausgeht, Vorsehung soweit es in der reinen Seele sich befindet und von hier aus in die lebenden Wesen übergeht. Die Vernunft geht aber in sie über in ungleiche Theile getheilt, daher sie auch ungleiches hervorbringt, wie in jedem einzelnen lebenden Wesen. Daran schliessen sich dann entsprechende Thaten im Einklang mit der Vorsehung, wenn jemand den Göttern angenehmes thut; denn die Vernunft der Vorsehung war der Gottheit befreundet. Auch solche Thaten werden mit eingereiht, sie sind aber nicht durch die Vorsehung bewirkt, sondern indem das, was geschieht, entweder von den Menschen oder irgend einem Thiere oder einem unbeseelten Gegenstande ausgeht, so wird es, falls sich im weitern etwas gutes daraus ergiebt, wieder von der Vorsehung mit aufgenommen, so dass überall die Tugend die Oberhand gewinnt durch Aenderung

und Verbesserung des Verfehlten. Es geht hier ähnlich zu wie bei einem Körper, welchem Gesundheit gemäss der Vorsehung des Organismus verliehen ist: wenn da ein Schnitt oder überhaupt eine Verwundung stattgefunden hat, so verbindet und vereinigt der im Organismus waltende Begriff den kranken Theil wieder mit dem Ganzen und heilt ihn und stellt ihn wieder her. Die Uebel sind also Folgen, aber aus Nothwendigkeit. Denn sie gehen von uns aus nach Ursachen, zu denen wir nicht von der Vorsehung genöthigt sind, sondern aus Ursachen, die wir selbst mit den Werken der Vorsehung und den von der Vorsehung ausgehenden Werken verknüpfen, deren Folgen wir aber nicht nach der Absicht jener zusammenreihen können sondern nach der Absicht der handelnden Personen oder irgend eines andern Wesens im All, das auch nicht der Vorsehung gemäss gehandelt oder in uns irgend eine Affection hervorgebracht hat. Denn derselbe Gegenstand bringt nicht auf jeden andern, an den er herantritt, dieselbe Wirkung hervor sondern verschiedene Wirkungen auf verschiedene Gegenstände. So brachte auch die Schönheit der Helena eine andere Wirkung auf Paris, eine andere auf Idomeneus hervor. Ebenso ist die Wirkung verschieden, wenn ein Zügelloser mit einem Zügellosen, ein Schöner mit einem Schönen, desgleichen wenn ein Schöner, der sich zu beherrschen weiss, mit einem eben solchen oder mit einem Zügellosen zusammenkommt. Das nämlich was von einem Zügellosen gethan wird, ist weder von der Vorsehung noch der Vorsehung gemäss gethan; die That des Vernünftigen, der sich zu beherrschen weiss, ist zwar nicht von der Vorsehung, weil von ihm gethan, aber der Vorsehung gemäss. Denn sie steht in Uebereinstimmung mit der Vernunft, wie etwa jemand, der etwas nach den Regeln der Gesundheitslehre thut, es zwar selbst aber doch in Uebereinstimmung mit der Vernunft des Arztes thut. Denn diese Lehre über Heilbringendes und Schädliches hat ihm ja auch der Arzt auf Grund seiner Kunst ertheilt. Thut aber jemand etwas Gesundheitswidriges, so thut er dies selbst, aber gegen die Vorsehung des Arztes.

6. Woher kommt es nun, dass die Seher auch das Schlechtere voraussagen, dass sie bei ihrer Betrachtung des Welt-Umschwungs zu ihren übrigen Weissagungen auch dies voraussagen? Offenbar weil alle Gegensätze mit einander verflochten sind z. B. die Gestalt und die Materie, weil also was z. B. bei einem zusammengesetzten Thier die Form und den Begriff betrachtet, auch das Geformte betrachtet. Denn er betrachtet

nicht in gleicher Weise das intelligible und das zusammengesetzte Thier, sondern den Begriff des Thiers, der im Zusammengesetzten das Schlechtere gestaltet. Da nun das All ein lebendiger Organismus ist, so betrachtet derjenige, der das in ihm Werdende betrachtet, zugleich auch das, woraus es ist, und die in ihm waltende Vorsehung. Sie erstreckt sich aber auch auf alle Ereignisse d. h. auf alle lebenden Wesen, auf ihre Thaten und Zustände, ein Gemisch aus Vernunft und Nothwendigkeit. Nun betrachtet der Seher das Gemischte und fortwährend sich Mischende und vermag nicht selbst zu unterscheiden die Vorsehung und davon gesondert das der Vorsehung Gemässe, noch andererseits das Substrat, wie viel es von sich aus zu dem giebt was entsteht. Aber es ist auch nicht Sache eines wenngleich weisen und göttlichen Mannes dies zu thun, einem Gott vielmehr, möchte man sagen, kommt dieses Ehrenamt zu. Es ist auch nicht Sache des Sehers das Warum zu sagen, sondern nur das Was, und seine Kunst ist ein Lesen natürlicher Buchstaben, die eine Ordnung offenbaren und nie zum Ungeordneten sich neigen, indem vielmehr der Umschwung bezeugt und ans Licht bringt, wie beschaffen das Einzelne sein und was ihm widerfahren wird, noch bevor es an ihnen selbst ersichtlich ist. Denn dieses steht zu jenem und umgekehrt jenes zu diesem in Beziehung, indem beides zugleich zum Bestand und zur Ewigkeit der Welt beiträgt, dem Betrachter aber durch Analogie das Uebrige andeutet. Denn auch die andern Zweige der Wahrsagekunst beruhen auf Analogie. Denn es brauchten zwar nicht alle Dinge von einander abhängig zu sein, wohl aber mussten sie eine gewisse Aehnlichkeit unter einander haben. Und das bedeutet wohl jener Ausspruch, dass die Analogie das All zusammenhält. Die Analogie besteht aber ungefähr darin, dass sich das Schlechtere zum Schlechteren verhält wie das Bessere zum Besseren, etwa wie Auge zu Auge so Fuss zu Fuss und, wenn man will, wie Tugend zur Gerechtigkeit so Schlechtigkeit zur Ungerechtigkeit. Ist aber Analogie vorhanden im All, so ist auch das Vorhersagen möglich. Und wenn jenes auf dieses einen Einfluss ausübt, so übt es einen solchen aus wie in jedem Organismus die einzelnen Theile auf einander, nicht so, dass der eine den andern erzeugt, denn sie werden zusammen erzeugt, sondern je nach seiner Beschaffenheit erleidet ein jeder das seiner Natur Zuträgliche und weil dieses so beschaffen ist, so ist auch das so Beschaffene dieses, und demnach erweist sich die Vernunft als e i n e.

7. Und weil das Bessere ist, so ist auch das Schlechtere. Denn wie soll es in einem vielgestaltigen Dinge etwas Schlechteres geben, wenn es nichts Besseres giebt, oder wie das Bessere, wenn es nichts Schlechteres giebt? Man darf also nicht das Bessere im Schlechteren tadeln, sondern muss es dem Besseren Dank wissen, dass es von sich dem Schlechteren etwas mitgetheilt hat. Ueberhaupt heben diejenigen, welche das Schlechtere im All aufheben wollen, die Vorsehung selber auf. Denn worauf soll sie sich erstrecken? Doch nicht auf sich selbst und das Bessere? Geschieht es doch auch mit Bezug auf das Untere, wenn wir von einer obern Vorsehung sprechen. Denn 'alles in Eins' das ist das Princip, worin alles zugleich und alles das Ganze ist. Aus ihm geht nun das Einzelne hervor, weil es selbst in sich bleibt, wie aus einer Wurzel, die ruhig in sich selbst bleibt. Die hervorgehenden Dinge aber haben sich wie Blüthen zu einer getheilten Menge entfaltet, von denen jedes einzelne ein Bild von jenem an sich trägt, und das eine wurde hier bereits in dem, das andere in jenem, das eine blieb der Wurzel nahe, das andere dehnte sich in die Ferne aus und spaltete sich bis zu Zweigen, Wipfeln, Früchten, Blättern; das eine blieb ewig, das andere w u r d e ewig, die Früchte und die Blätter und das ewig Werdende hatte die Begriffe des Höhern in sich, als ob es kleine Bäume sein wollten, und wenn sie erzeugten bevor sie zu Grunde gingen, erzeugten sie nur das Nahe. Die leeren Zwischenräume aber füllen sich gleichsam mit den Zweigen an, die auch wieder aus der Wurzel jedoch in anderer Weise gewachsen sind; von ihnen gehen gleichfalls auf die Spitzen der Zweige Einwirkungen aus, so dass man glauben sollte, die Einwirkung ginge allein von der Nähe aus. Aber diese Einwirkung war selbst wieder von Anfang an theils durch eine andere Einwirkung bedingt, theils übte sie eine solche aus, und der Anfang war selbst wieder abhängig. Denn die auf einander stattfindenden Einwirkungen sind verschieden, da sie von entfernten Punkten ausgehen; im Grunde freilich gehen sie von ein und demselben aus, wie wenn Brüder auf einander einwirken, die ähnlich sind, weil sie von denselben Erzeugern abstammen.

VIERTES BUCH.

Ueber den Dämon, der uns zu Theil geworden ist.

1. Die andern Principien lassen ihre Daseinsformen hervortreten während sie selbst unbewegt bleiben, von der Seele aber sagten wir, dass sie unter eigener Bewegung das sensitive und vegetative Vermögen in seiner Daseinsform hervorbringe und sich bis zu den Pflanzen erstrecke. Auch in uns hat sie als solches ihr Dasein, doch herrscht sie nicht, da sie nur ein Theil ist. In den Pflanzen dagegen herrscht sie, gleichsam allein geblieben. Diese [vegetative] Seele nun erzeugt nichts weiter, denn nach ihr folgt kein Leben mehr, sondern das was erzeugt wird ist leblos. Wie also? Nun, wie alles was vor diesem erzeugt wurde ungestaltet erzeugt wurde, aber Gestalt gewann durch das sich Hinwenden zu demjenigen, wodurch es erzeugt war, wie zu seiner Lebensquelle: so muss auch hier das Erzeugte nicht mehr Form der Seele (denn es lebt nicht mehr) sondern vollkommene Unbestimmtheit sein. Denn wenn auch in dem Frühern die Unbestimmtheit sich vorfindet, so doch nur in der Form. Denn es ist nicht durchaus unbestimmt, sondern nur im Gegensatz zu seiner Vollendung, das jetzt Vorliegende aber [die Materie] ist durchaus unbestimmt. Vollendet jedoch wird es ein Körper, der die seinem Vermögen entsprechende Gestalt empfängt als Aufnahmeort des erzeugenden und ernährenden Princips, und allein dies ist im Körper als im Aeussersten des Untern das Aeusserste des Obern.

2. Und von dieser Seele gilt hauptsächlich der Ausspruch: 'alles was Seele ist waltet über das Unbeseelte'; von den Einzelseelen gilt er in verschiedener Weise. 'Sie durchwandert den ganzen Himmel bald in dieser bald in jener Form' d. h. entweder in der empfindenden oder denkenden oder in der bloss vegetativen Form. Denn der herrschende Theil derselben thut das ihm Zukömmliche, die andern Theile sind unthätig, denn sie sind ausserhalb. Im Menschen aber herrscht nicht das Schlechtere, sondern es ist zugleich mit vorhanden, freilich auch nicht stets das Bessere, sondern auch das Andere nimmt einen gewissen Raum ein. Deshalb [sind auch die Menschen nicht bloss denkende, sondern] auch empfindende Wesen. Sie haben ja auch Organe der Empfindung; auch erinnert vieles an ihnen an die Pflanzen, denn der Körper wächst und erzeugt. Alle Theile wirken also zusammen, nach dem

Bessern aber wird die ganze Form als Mensch bezeichnet. Wenn nun die Seele den Körper verlässt, so wird sie das was sie in überwiegendem Maasse war. Deshalb muss man zu dem Höheren seine Zuflucht nehmen, um nicht zur sensitiven Seele zu werden, indem man den Bildern der sinnlichen Wahrnehmung folgt, noch zur vegetativen, indem man dem Zeugungstriebe und der sinnlichen Begier nach Speise folgt, sondern hinan zum Intellectuellen, zum Geist, zu Gott. Diejenigen welche den Menschen bewahrt haben, werden wieder Menschen; die welche bloss in sinnlicher Empfindung gelebt haben, Thiere. War ihre sinnliche Empfindung mit Zorn gepaart, so werden sie wilde Thiere, und der hierbei stattfindende Unterschied bedingt den Unterschied dieser Thiere; war sie von Begierde begleitet, von sinnlicher Lust am Begehren, so werden sie die unmässigen und gefrässigen Thiere. Bildete aber nicht einmal die Empfindung im Verein mit diesen Trieben den Grund ihres Lebens, sondern gesellte sich Trägheit der Empfindung hinzu, so werden sie gar Pflanzen; denn dieser vegetative Theil war bei ihnen allein oder doch vorwiegend thätig, ihre Sorge war darauf gerichtet Bäume zu werden. Diejenigen welche die Musik liebten, im übrigen aber lauter waren, lässt Plato zu Singvögeln werden; die welche als Könige unvernünftig regierten, zu Adlern, wenn nicht anderweitige Schlechtigkeit ihnen anhaftet; die welche sich mit ihren Gedanken in die Lüfte versteigen und sich ohne vernünftige Einsicht stets zum Himmel erheben, zu hochfliegenden Vögeln. Wer die bürgerliche Tugend besitzt, wird Mensch; wer sie aber in ungenügendem Grade besitzt, wird ein geselliges Thier, eine Biene oder dergleichen.

3. Wer ist nun der Dämon? Derselbe wie der hier bei uns [als eine Kraft unserer Seele]. Wer der Gott? Nun, der hier ist. Denn diese wirkende Kraft führt den einzelnen, da sie ja auch hier leitendes Princip ist. Ist sie nun der Dämon, dem der lebende Mensch anheim gegeben ist? Nein, sondern das Höhere. Denn dies steht oben an ohne thätig zu sein, thätig vielmehr ist das was nach ihm kommt. Zeigt sich nun das in uns Thätige darin dass wir sinnliche Menschen sind, so ist der Dämon das Geistige; leben wir aber nach dem Geistigen, so ist der Dämon das über diesem Stehende, welcher ohne selbst thätig zu sein dem thätigen Theil seinen Platz überlässt. Nun heisst es mit Recht, dass wir unsern Dämon wählen; denn entsprechend unserm Leben wählen wir die höhere, leitende Macht. Weshalb nun führt er [der Dämon]

uns? Nun, wenn der Mensch sein Leben zurückgelegt hat, so kann er ihn nicht führen, aber vorher, während er lebte, kann er ihn führen; hat dagegen der Mensch aufgehört zu leben d. h. das seiner eigenthümlichen Thätigkeit entsprechende Leben abgelegt, so muss er einem andern die Thätigkeit überlassen. Dieser will nun führen und nachdem er die Oberhand genommen, lebt er selbst, indem er gleichfalls einen andern Dämon hat; lässt er sich aber durch die Stärke des schlechteren Charakters beschweren, so erhält jener [Dämon] seine Strafe. Dadurch gelangt auch der Schlechte zu einem schlechtern Leben, indem nämlich das in seinem Leben Wirksame ihn nach der Aehnlichkeit in ein Thierleben herabdrückt. Vermag er aber seinem obern Dämon zu folgen, so kommt er auch durch das ihm gemässe Leben nach oben, indem er den bessern Theil, zu dem er geführt wird, sich zum Vorstand wählt und danach wieder einen andern bis nach oben hin. Denn die Seele ist vieles, ja alles, das Obere wie das Untere bis hin zum Gesammtleben, und wir sind jeder einzelne eine intelligible Welt, durch die niedern Theile mit dieser Welt in Berührung, durch die obern mit der intelligiblen, und wir bleiben mit dem ganzen übrigen intelligiblen Theile oben, mit dem äussersten Ende desselben aber sind wir an das Untere gefesselt, indem wir gleichsam einen Abfluss von jenem an das Untere abgeben oder vielmehr eine Thätigkeit, ohne dass jener vermindert wird.

4. Ist dies nun immer im Körper? Nein. Denn wenn wir uns [dem Obern zu-] wenden, so wird auch dieses mit hingewendet. Und die Weltseele? Wird auch ihr Theil mit emporgehoben, wenn sie sich wendet? Nein, denn sie hat sich ihrem äussersten Theile garnicht zugewendet. Sie ist ja weder gekommen noch herabgekommen, sondern während sie unbeweglich bleibt, schliesst der Körper der Welt sich an sie an und lässt sich gleichsam von ihr bestrahlen, ohne dass er sie belästigt oder ihr Sorgen bereitet, da die Welt in sicherer Lage ruht. Wie aber? Hat denn die Welt garkeine Empfindung? 'Das Sehen hat sie nicht', sagt Plato, da sie auch keine Augen hat. Ebensowenig offenbar hat sie weder Ohren noch Nase noch Zunge. Wie aber? Hat sie gleich uns Mitempfindung an dem was in uns vorgeht? Nun, da alles in ihr in gleichmässiger Weise naturgemäss vor sich geht, so hat sie Ruhe, hat auch keine Lust. So ist denn auch das Vegetative in ihr zugegen als nicht zugegen, in gleicher Weise das Empfindungsvermögen. Doch über die Welt habe ich anders-

wo gehandelt; für jetzt nur soviel davon als der Gegenstand der Frage sie berührte.

5. Aber wenn die Seele dort ihren Dämon und ihr Leben wählt, wie sind wir dann noch freie Herren über irgend eine Handlung? Nun, der Ausdruck 'dortige Wahl' bezeichnet in allegorischer Weise den Willen und den Zustand der Seele als einen allgemeinen und überall gültigen. Aber wenn der Wille der Seele ein freier ist und derjenige Theil in ihr der herrschende ist, der in Folge des voraufgegangenen Lebens in ihr die Oberhand hat, so hört der Körper auf für sie Schuld an irgendwelchem Uebel zu sein. Denn wenn der Charakter der Seele früher ist als ihr Körper, wenn sie den Charakter hat, den sie sich gewählt hat, wenn sie, wie Plato sagt, 'ihren Dämon nicht wechselt': so wird weder der tugendhafte noch der böse Mensch hier unten. Ist nun der Mensch etwa beides der Möglichkeit nach, während er es in Wirklichkeit wird? Wie dann, wenn der tugendhafte Charakter einen Körper erhält, der schlechte umgekehrt? Nun, es vermögen wohl die Charaktere beider Seelen auf ihren bezüglichen Körper mehr oder weniger einzuwirken, da ja auch die übrigen äussern Glücksumstände nicht im Stande sind den ganzen Willen aus seiner Richtung zu bringen. Und wenn nun erzählt wird, wie zuerst die Loose kommen, dann die Musterbilder der verschiedenen Lebensweisen, darauf die Glücksumstände und was auf ihnen beruht, und wie die Seelen aus dem Vorhandenen die Lebensweisen nach ihren Charakteren wählen, so giebt er damit den Seelen eine um so grössere Freiheit das Gegebene nach ihren Charakteren zurechtzulegen. Denn dass dieser Dämon nicht ganz ausserhalb ist, während er andererseits nicht ganz mit uns verbunden noch in uns thätig ist, dass er unser ist soweit man von der Seele spricht, nicht unser soweit wir Menschen sind mit der und der Bestimmtheit das unter ihm stehende Leben führend, das bezeugen die Worte im Timäus, die nur bei dieser Auffassung frei von Widerspruch sind, nicht aber wenn der Dämon anders aufgefasst wird. Die Worte [es erhält] 'den Vollender dessen was einer gewählt hat' stimmen auch damit. Denn indem er den Vorsitz führt, lässt er uns weder viel tiefer in das Schlechtere hinabsteigen (sondern es ist blos thätig was unter ihm steht) noch über sich selbst noch zu gleicher Höhe emporsteigen. Denn der Mensch kann nichts anderes werden als wie er ist.

6. Wer ist nun der Tugendhafte? Doch wohl derjenige, der mit dem bessern Theil der Seele thätig ist. Oder wäre er

etwa nicht tugendhaft, wenn der Dämon ihm mitwirkend zur Seite stünde? Denn der Geist ist in diesem thätig. Er ist also selbst ein Dämon oder einem Dämon gemäss, und Gott ist sein Dämon. Steigt er nun etwa auch über den Geist empor, wenn das über dem Geist Befindliche für ihn sein Dämon ist? Weshalb dann nicht von Anfang an? Nun, wegen der Unruhe in Folge des Geborenwerdens. Dennoch aber ist auch vor der Vernunft die Bewegung vorhanden, die von innen her nach dem ihrigen strebt. Handelt er nun durchweg tugendhaft? Nicht durchweg, da die Seele sich in einem solchen Zustand befindet, dass sie unter den und den Verhältnissen so und so beschaffen ein solches Leben und einen solchen Willen hat. Von diesem in Rede stehenden Dämon heisst es nun, dass er uns in den Hades führt aber nicht mehr derselbe bleibt, wenn wir nicht wieder dasselbe wählen. Wie aber vorher? Er führt uns zum Gericht und kehrt nach der Wiedergeburt in dieselbe Gestalt zurück, die er vor der Geburt hatte. Dann ist er wie von einem andern Anfang an die Zwischenzeit bis zur spätern Geburt bei der gestraften Seele zugegen. Denn diese führen dann kein Leben, sondern büssen ihre Strafe ab. Aber ferner, stehen die Seelen, welche in Thierleiber eingegangen sind, hinter den andern zurück? Auch sie haben einen Dämon, aber einen schlechten oder einfältigen. Und die oberen? Von den oberen befinden sich die einen im sinnlich Wahrnehmbaren, die andern ausserhalb desselben. Die im sinnlich Wahrnehmbaren befindlichen sind entweder in der Sonne oder in einem andern von den Planeten, die andern sind in der Fixsternsphäre, je nachdem die einzelne Seele hier unten geistig thätig gewesen ist. Denn man muss wissen, dass in unserer Seele nicht bloss die intelligible Welt ist, sondern auch ein mit dem der Weltseele gleichartiger Zustand. Da nun auch jene auf die unbewegliche und die Planeten-Sphäre nach ihren verschiedenen Kräften vertheilt ist, so darf man annehmen, dass auch unsere Kräfte jenen Kräften gleichartig sind, dass von jeder eine Thätigkeit ausgeübt wird und dass die frei gewordenen Seelen dort zu einem Stern kommen, welcher mit dem Charakter und der Kraft, die in ihm thätig und lebendig war, übereinstimmt, und dass sie entweder diesen zum entsprechenden Gott oder doch Dämon haben werden, oder dasjenige was über dieser Kraft befindlich ist — doch das muss näher untersucht werden: dass diejenigen also, die aus der sinnlichen Welt herausgekommen sind, die dämonische Natur überschritten haben sowie das ganze Schicksal des

Geborenwerdens und überhaupt den Aufenthalt in dieser sichtbaren Welt, so lange sie daselbst weilt, indem auch der Theil ihrer Wesenheit, der ein Gefallen hat am Werden, mit emporgetragen ist, den man mit Recht als diejenige Wesenheit bezeichnen kann, welche an den Körpern theilbar sich mit vervielfältigt und mit zertheilt mit den Körpern. Sie zertheilt sich aber nicht nach der Grösse. Denn sie ist dasselbe in allem ganz und wiederum eins, und indem sie sich so zertheilt, werden aus einem Thiere immer viele erzeugt, wie auch aus den Pflanzen; denn an den Körpern ist auch sie theilbar. In einigen Fällen, wo sie an demselben Körper bleibt, theilt sie [das Leben] mit, ähnlich wie die Natur in den Pflanzen; in andern Fällen, wo sie weggeht, theilt sie es vor ihrem Weggange mit, wie wenn in den vernichteten Pflanzen oder in den todten Thieren durch die Verwesung aus einem Körper viele erzeugt werden. Endlich [ist anzunehmen], dass auch aus dem Weltall die entsprechende Kraft hier unverändert mit wirksam ist. Wenn die Seele wieder hierher kommt, so hat sie entweder denselben oder einen andern Dämon gemäss dem Leben, welches sie sich bereiten wird. Sie beschreitet also zuerst mit diesem Dämon dieses All wie einen Kahn, dann wird sie von der Natur der Spindel ergriffen, wie Plato sie nennt, und wie in einem Schiffe auf einen Schicksalsplatz gestellt. Indem nun der Umschwung wie ein Wind den auf dem Schiffe Sitzenden oder Fahrenden umherführt, entstehen vielerlei und mancherlei Schauspiele, Veränderungen und Zufälle, wie auch auf dem Schiffe selbst theils von dem Schwanken des Schiffs theils indem sich der Reisende selbst aus eigenem Antrieb bewegt, den er durch seinen Aufenthalt auf dem Schiffe neben seiner besondern Art und Weise bekommen kann. Denn unter denselben Verhältnissen ist Bewegung, Willen und Thätigkeit keineswegs für alle dieselbe. Verschiedenen also widerfährt verschiedenes entweder aus denselben oder aus verschiedenen Zufällen, oder auch dasselbe verschiedenen, selbst wenn die Zufälle verschieden sind. Denn darin besteht das Schicksal.

FÜNFTES BUCH.

Ueber den Eros.

1. Es dürfte angemessen sein eine Betrachtung über den Eros anzustellen, ob er ein Gott oder ein Dämon oder eine

Leidenschaft [Affection] der Seele ist, oder in gewisser Hinsicht ein Gott oder Dämon, in anderer dagegen eine Leidenschaft, und von welcher Beschaffenheit er nach jeder Seite hin ist, unter Berücksichtigung der darüber herrschenden gewöhnlichen Ansichten sowie dessen was von Seiten der Philosophen darüber gesagt ist, vor allem aber was der göttliche Platon annimmt, der ja an vielen Stellen seiner Schriften mancherlei über den Eros geschrieben hat. Er gerade bezeichnet ihn nicht bloss als eine in den Seelen vorkommende Leidenschaft, sondern nennt ihn auch einen Dämon und ergeht sich im einzelnen über seine Geburt, wie und von welchen Eltern er erzeugt sei. Was nun die Leidenschaft angeht, als deren Grund wir die Liebe betrachten, so ist wohl allgemein bekannt, dass sie in Seelen stattfindet, welche ein Verlangen hegen sich einem schönen Gegenstande zu nähern, und dass dieses Verlangen theils von maassvoll besonnenen Leuten ausgeht, die mit der Schönheit selbst vertraut sind, theils in Vollführung von etwas Hässlichem auslaufen will. Eben der Ursprung dieser doppelten Liebe ist der Gegenstand einer erneuten philosophischen Betrachtung. Es dürfte nun meiner Meinung nach durchaus richtig sein, ihren Ursprung in ein vorgängiges Begehren der Seele nach der Schönheit an sich, in ein Erkennen desselben, eine Verwandtschaft mit ihm und ein unbewusstes Gefühl dieser Zugehörigkeit zu setzen. Denn das Hässliche ist ebensosehr der Natur wie der Gottheit entgegengesetzt. Die Natur schafft, indem sie auf das Schöne blickt, und sieht auf das Begrenzte, was in einer Reihe mit dem Guten liegt; das Unbegrenzte aber ist hässlich und gehört zur entgegengesetzten Reihe. Die Natur entstammt von dorther, aus dem Guten und selbstverständlich dem Schönen. Woran aber jemand sein Wohlgefallen hat und womit er verwandt ist, zu dessen Abbildern fühlt er sich auch hingezogen. Hebt man diesen Grund auf, so kann man nicht sagen, wie und aus welchen Gründen die Leidenschaft entsteht, selbst nicht einmal bei der blossen Liebe behufs fleischlicher Mischung. Denn auch diese [die sinnlich Liebenden] wollen im Schönen erzeugen. Es wäre ja verkehrt, wollte die Natur, welche Schönes schaffen will, dies in einem hässlichen Gegenstande erzeugen. Für diejenigen nun, welche den Trieb haben etwas Irdisches zu erzeugen, genügt es das irdisch Schöne zu besitzen, welches in Bildern und körperlichen Gestaltungen vorliegt, da ja für sie das Urbild nicht vorhanden ist, welches sie veranlasst diese bestimmte Person zu lieben. Diejenigen, welche von dem Irdischen aus zur Erinnerung an

das Intelligible gelangen, lieben den irdischen Gegenstand als das Bild des Intelligiblen, denen dagegen, die aus Unkenntniss dieser Leidenschaft nicht zur Erinnerung gelangen, erscheint das sinnlich Schöne als wahrhaft Schönes. Für maassvoll besonnene Menschen ist die Zuneigung zum irdisch Schönen frei von Sünde, aber der Abfall zur fleischlichen Vermischung ist Sünde. Wer eine reine Liebe zum Schönen hat, für den ist die Schönheit allein Gegenstand der Bewunderung, mag er zur Erinnerung an die intelligible Schönheit gelangt sein oder nicht; bei wem aber noch ein anderes Verlangen, nämlich das nach Unsterblichkeit hinzukommt, soweit diese im Bereiche der Sterblichen liegt, der sucht in dem Unvergänglichen und Ewigen das Schöne und verfährt naturgemäss, indem er im Schönen zeugt, und zwar zeugt er für die Fortdauer, im Schönen aber wegen seiner Verwandtschaft mit dem Schönen. Denn auch das Ewige ist verwandt mit dem Schönen und die ewige Natur ist das ursprünglich Schöne und das was von ihr ausgeht desgleichen. Was nun nicht zeugen will hat grössere Genügsamkeit am Schönen, was aber nach dem Schaffen verlangt will etwas Schönes schaffen aus einem gewissen Mangel und lässt sich am Schönen allein nicht genügen und glaubt, dass wenn es überhaupt etwas derartiges schaffen will, es nur im Schönen geschehen könne. Die aber auf verbotene, naturwidrige Weise zeugen wollen, gehen von dem naturgemässen Wege zwar aus, gerathen aber ab von diesem Wege, gleiten aus und kommen zu Falle, da sie weder das Ziel kennen, zu welchem die Liebe sie führt, noch die Art des Verlangens nach Zeugung noch die Benutzung eines schönen Bildes noch das Wesen der Schönheit an sich. Diejenigen dagegen, welche schöne Körper ohne fleischliche Vermischung zu beabsichtigen lieben, weil sie schön sind, sowie diejenigen, welche die fleischliche Liebe zu Frauen hegen, damit auch der Fortdauer ihr Recht werde, die handeln, wenn sie sich hierbei zu keiner Verirrung fortreissen lassen, beide vernünftig, indessen sind die ersteren besser. Aber auch von ihnen lassen sich die einen an der Verehrung der irdischen Schönheit genügen, während die andern, die zur Erinnerung gekommen sind, auch die intelligible Schönheit verehren, ohne dabei jedoch die irdische zu verachten als eine Art Wirkung und Widerspiel jener. Diese also huldigen dem Schönen ohne einen hässlichen Beisatz, jene aber gerathen gerade um des Schönen willen ins Hässliche, wie denn auch das Streben nach dem Guten häufig von einer Abweichung ins

Schlechte begleitet ist. Soviel von den Leidenschaften der Seele.

2. Aber hauptsächlich der Eros ist ein Gegenstand philosophischer Betrachtung, welcher für einen Gott gehalten wird nicht bloss von andern Leuten sondern auch von den Theologen und von Plato an vielen Stellen, der ihn einen Sohn der Aphrodite nennt und es als seine Aufgabe bezeichnet die Aufsicht über schöne Knaben zu führen, die Seelen auf die intelligible Schönheit zu richten oder den bereits vorhandenen Zug zu derselben zu verstärken. Auch muss hierbei dasjenige mit in Erwägung gezogen werden was im Gastmahl gesagt ist, wo es unter anderem heisst, er sei ich weiss nicht an welchem Geburtstag der Aphrodite aus der Penia und dem Poros geboren. Der Zusammenhang verlangt es wohl auch etwas über die Aphrodite zu sagen, mag nun Eros als von ihr oder mit ihr geboren bezeichnet werden. Zuerst also, wer ist Aphrodite? Dann, wie wurde aus ihr oder mit ihr der Eros geboren oder inwiefern kommen die Ausdrücke 'aus ihr und mit ihr' auf dasselbe hinaus? Wir sprechen nun von einer doppelten Aphrodite, einer himmlischen, der Tochter des Uranos, und einer andern, der Tochter des Zeus und der Dione, die sich als Vorsteherin mit den irdischen Ehen befasst; jene ist ohne Mutter und über die Ehen hinaus, da es ja auch im Himmel keine Ehen giebt. Die himmlische nun, die Tochter des Kronos d. h. der Intelligenz, muss die göttlichste Seele sein, welche unmittelbar aus der reinen Intelligenz rein hervorging und oben blieb, so dass sie in das Irdische eingehen weder will noch kann, weil ihre Natur es ihr unmöglich macht zu dem Untern herabzusteigen, als einer gesonderten Daseinsform und einer Wesenheit, die keinen Antheil an der Materie hat. Dies wird bildlich eben dadurch angedeutet dass es von ihr heisst, sie habe keine Mutter. Man kann sie mit Recht als einen Gott, nicht als einen Dämon bezeichnen, da sie unvermischt ist und rein und ruhig in sich bleibt. Denn was unmittelbar aus der Intelligenz hervorgeht, ist selbst rein, da es an sich durch die Nähe der Intelligenz stark ist, da ja auch ihr beharrliches Begehren auf das gerichtet ist wodurch sie erzeugt wurde, was ausreichend ist sie oben zu erhalten. Daher kann sie auch nicht herabfallen als an die Intelligenz gebundene Seele, in noch viel höherem Grade als die Sonne das von ihr ausgehende, sie umleuchtende Licht festhält, das von ihr ausgehend an sie gebunden ist. Indem sie nun dem Kronos oder wenn man will dem Vater des Kronos, dem Uranos, nach-

folgt, ist ihre Thätigkeit auf ihn gerichtet, sie ist ihm zugethan und erzeugt in ihrer Liebe den Eros und blickt vereint mit diesem auf ihn, ihre Thätigkeit brachte eine Daseinsform und eine Wesenheit hervor und beide blicken dorthin, sowohl die Mutter, als der schöne Eros, ihr Sohn, eine Daseinsform, die stets auf etwas anderes Schönes gerichtet ist und die ihr Sein gleichsam in dieser Vermittelung zwischen dem Sehnenden und Ersehnten hat, das Auge des Sehnenden, welches dem Liebenden durch sich das Sehen des Ersehnten verleiht, aber selbst voraufläuft und bevor es jenem die Kraft verleiht durch ein Werkzeug zu sehen, sich selbst mit dem Anblick erfüllt indem es früher, aber nicht auf gleiche Weise sieht, dadurch dass es jenem den Gegenstand des Sehens festhält, selbst aber den Anblick des Schönen geniesst, der an ihm vorübereilt.

3. Dass aber der Eros eine Daseinsform ist und Wesenheit aus Wesenheit, zwar geringer als diejenige, welche ihn erschaffen hat, aber doch seiend: das darf man nicht bezweifeln. Denn jene Seele war Wesenheit, hervorgegangen aus der Thätigkeit der vor ihr befindlichen, lebend und zur Wesenheit des Seienden gehörig und nach jenem blickend, was erste Wesenheit war, und zwar mit Ungestüm blickend. Dies war für sie der erste Gegenstand des Sehens, sie sah nach ihm wie nach einem Gut für sie, sie freute sich beim Sehen, und der Gegenstand des Sehens war von der Art, dass der Sehende dies Anschauen zu seiner eigentlichen Aufgabe machte, dass sie durch die Freude gleichsam und durch die auf dasselbe gerichtete Spannung und den Ungestüm ihres Schauens etwas ihrer selbst und des gesehenen Gegenstandes würdiges aus sich hervorbrachte. Aus dieser angespannten Thätigkeit um das Gesehene und dem was von dem Gesehenen gleichsam abfloss entstand ein gefülltes Auge, gleichsam ein Sehen mit einem Bilde, der Eros, der vielleicht auch daher recht eigentlich seinen Namen erhielt, weil er aus dem Sehen seine Daseinsform hat. Die Leidenschaft mag dann von ihm ihre Benennung als Liebe haben, wenn anders Wesenheit früher ist als Nicht-Wesenheit. Jedoch wird die Leidenschaft nur als Lieben bezeichnet, wenn sie sich selbst auf einen bestimmten Gegenstand richtet, aber schlechthin dürfte sie kaum Liebe genannt werden. Dies wäre also die Beschaffenheit des Eros der obern Seele, der gleichfalls nach oben sieht als ihr Gefährte, als aus und von ihr geboren, der sich am Anblick der Götter genügen lässt. Wenn wir nun jene Seele als gesondert bezeichneten, welche ur-

sprünglich den Himmel erleuchtet, so werden wir auch diesen Eros als gesondert annehmen, wiewohl wir vorzugsweise die Seele als eine himmlische bezeichneten; denn wir sagen ja auch von unserm besten Theil, er sei in uns, und betrachten ihn gleichwohl als gesondert: nur dass wir ihm dort seinen Platz anweisen, wo die reine Seele ist. Da es nun aber auch eine Seele dieses Weltalls geben musste, so trat mit dieser auch der andere Eros ins Dasein, das Auge auch dieser, gleichfalls aus ihrem Begehren entstanden. Weil nun diese Aphrodite zur Welt gehört und nicht bloss Seele noch Seele schlechthin ist, so erzeugte sie auch den Eros in dieser Welt als einen, der sich bereits mit Ehen befasst und der, in wieweit er selbst das Verlangen nach dem Obern hat, in soweit auch die Seelen der Jünglinge bewegt und die Seele, der er sich zugesellt hat, nach oben kehrt, soweit sie eben geeignet ist zur Erinnerung an das Dortige zu gelangen. Denn jede Seele strebt nach dem Guten, auch die gemischte und die zur Eigenseele gewordene; denn auch diese schliesst an jene sich an und ist aus jener hervorgegangen.

4. Hat denn nun auch jede Einzelseele einen solchen Eros in Wesenheit und Daseinsform? Oder weshalb sollte die ganze Seele, die Seele des Weltalls einen Eros in besonderer Daseinsform haben, dagegen die jedes einzelnen von uns nicht? sowie die Seele in allen übrigen lebenden Wesen? Dieser Eros nämlich ist der Dämon, der wie man sagt einen jeden begleitet, eben als individueller Eros des einzelnen. Er ist es denn auch, welcher die Begierden einpflanzt, indem jede Seele ein ihrer Natur gemässes Sehnen hat und sich einen nach Werth und Wesenheit ihrer Natur entsprechenden Dämon erzeugt. Es möge also die Gesammtseele den Gesammt-Eros haben, die Theilseele eine jede ihren eigenen Eros. Wie aber jede Einzelseele sich zur Gesammtseele verhält, indem sie von ihr nicht losgetrennt sondern in ihr mit befasst ist, so dass alle Seelen eine bilden, so verhält sich auch wohl jeder einzelne Eros zum Gesammt-Eros. Andererseits ist der Theil-Eros mit der Theil-Seele zusammen wie jener grosse Eros mit der Gesammt-Seele, der Eros im Weltall mit dem Weltall, überall in ihm verbreitet, und er geht wieder aus seiner Einheit in die Vielheit einzelner Existenzen auseinander und erscheint im Weltall überall wo es ihm beliebt, indem er in seinen Theilen Gestaltung gewinnt und nach Belieben in die Erscheinung tritt. So muss man auch viele Aphroditen im Weltall annehmen, Dämonen die in ihm mit dem Eros ent-

standen sind, Ausflüsse aus einer Gesammt-Aphrodite, welche in der Vielheit ihrer Theil-Existenz mit ihren besonderen Eroten von jener abhängen, wenn anders die Seele die Mutter der Liebe, Aphrodite die Seele, Liebe aber die Thätigkeit der Seele ist, die nach dem Guten strebt. Indem nun dieser Eros eine jede zur Natur des Guten führt, so dürfte der Eros der obern Seele ein Gott sein, der stets die Seele mit jenem verbindet, der der gemischten aber ein Dämon.

5. Aber welches ist die Natur dieses Dämons, der Dämonen überhaupt, von welcher auch im Gastmahl die Rede ist, sowohl die der andern Dämonen als die des Eros selbst, welcher von der Penia und dem Poros, einem Sohne der Metis, am Geburtstag der Aphrodite erzeugt ist? Die Ansicht, dass Plato unter dem Eros die irdische Welt versteht und nicht vielmehr den in ihr als einen Theil der Welt entstandenen Eros, diese Ansicht hat vieles gegen sich, da ja die Welt als seliger, sich selbst genügender Gott bezeichnet wird, wogegen der Philosoph von diesem Eros erklärt, dass er weder ein Gott noch sich selbst genügend sondern stets bedürftig ist. Ferner muss, wenn die Welt aus Seele und Leib besteht, die Weltseele aber bei Plato die Aphrodite ist, die Aphrodite der Haupttheil des Eros sein. Oder, wenn die Welt als Weltseele gefasst wird, etwa wie der Mensch als Menschenseele, so würde der Eros mit der Aphrodite zusammenfallen. Weshalb soll ferner dieser Eros als Dämon die Welt sein, die andern Dämonen aber, die doch offenbar dieselbe Wesenheit haben, nicht? Die Welt wäre dann eben dies als ein Complex von Dämonen. Und wie kann der Eros, der als Aufseher schöner Knaben bezeichnet wird, die Welt sein? Und wenn es von ihm heisst, dass er keine Decke, keine Schuhe, kein Haus hat, würde dies eine andere als frostige und abgeschmackte Deutung zulassen?

6. Aber welches ist denn die richtige Deutung des Eros und dessen was von seiner Geburt erzählt wird? Offenbar muss man feststellen, wer Penia und Poros ist und inwiefern diese sich zu seinen Eltern eignen. Offenbar müssen diese auch auf die andern Dämonen passen, da die Dämonen als solche eine Natur und Wesenheit haben müssen, wenn sie nicht etwa bloss den Namen mit einander theilen sollen. Untersuchen wir also, wie wir Götter von Dämonen zu unterscheiden haben, sobald wir nämlich von diesen beiden Gattungen als verschiedenen sprechen, denn oft genug bezeichnen wir auch die Dämonen als Götter. Das Geschlecht der Götter also bezeichnen und halten wir für affectionslos, den Dämonen aber

legen wir Affectionen bei, wir nennen sie ewig, stellen sie hinter die Götter, aber bereits nach uns zu, als Zwischenstufe zwischen den Göttern und unserm Geschlechte. Aber weswegen sind die Dämonen denn nicht affectionslos geblieben, weswegen sind sie mit ihrer Natur zu dem Schlechtern herabgestiegen? Auch das hat man fernerhin zu untersuchen, ob es in der intelligiblen Welt gar keinen Dämon giebt und ob umgekehrt bloss Dämonen in dieser Welt sich vorfinden, ein Gott aber auf das Intelligible beschränkt ist, oder ob es auch hier Götter giebt und ob die Welt, wie man zu sagen pflegt, ein dritter Gott ist und jeder einzelne ein Gott ist bis zum Monde hin. Es ist besser von keinem Dämon im Intelligiblen zu sprechen, sondern, wenn es auch dort den Dämon an sich giebt, diesen als Gott zu bezeichnen und andererseits die sichtbaren Götter in der Sinnenwelt bis zum Monde hin als zweite Götter nach jenen und gemäss jenen intelligiblen Göttern, als abhängig von jenen wie der Glanz um jedes Gestirn. Als was wollen wir aber die Dämonen bezeichnen? Als die Spur der in die Welt herabgestiegenen Seele, die uns an jeder Einzelseele entgegentritt. Warum aber der in die Welt herabgestiegenen Seele? Weil die reine Seele einen Gott erzeugt und wir deren Eros als einen Gott bezeichnet haben. Erstens also, warum sind nicht alle Dämonen Eroten? Ferner, warum sind nicht auch diese rein von der Materie? Die Dämonen, welche Eroten sind, werden erzeugt, indem die Seele dem Guten und Schönen zustrebt, und alle Seelen in dieser Welt erzeugen diesen Dämon; die andern Dämonen gehen gleichfalls von der Weltseele aus, werden aber durch andere Kräfte derselben erzeugt nach Bedürfniss des Alls und vollenden und helfen das Einzelne für das All mit verwalten. Denn es musste die Welt-Seele dem Welt-Ganzen genügen, indem sie Kräfte von Dämonen erzeugte, welche dem Ganzen, dessen Seele sie ist, entsprechen. Aber wie und an welcher Materie haben sie Antheil? Sicherlieh nicht an der körperlichen, denn dann würden sie empfindende Organismen sein. Denn wenn sie Luft- oder Feuerkörper annehmen, so muss doch zuerst ihre Natur eine verschiedene sein um überhaupt einen Körper haben zu können. Denn das Reine mischt sich nicht so ohne weiteres mit dem Körper, und doch sind viele der Ansicht, es sei die Wesenheit des Dämon, insofern er Dämon ist, mit einem Körper von Luft oder Feuer verbunden. Aber weshalb vermischt sich die eine Natur mit einem Körper, die andere nicht, wenn es für die sich vermischende keinen besonderen

Grund giebt? Was ist das nun für ein Grund? Man muss eine intelligible Materie annehmen, damit das was an ihr Theil hat durch sie auch in die körperliche Materie gelangt.

7. Deshalb sagt auch Plato bei der Geburt des Eros, Poros sei trunken gewesen von Nektar, da es noch keinen Wein gegeben habe, um eben anzudeuten, dass Eros vor dem Sinnenfälligen entstanden ist und dass Penia Antheil hat an der Natur des Intelligibeln aber nicht an einem Bilde des Intelligibeln, das von dort aus in die Erscheinung getreten, sondern dass sie dort geboren ist und sich dort vermischt hat: aus Form und Unbestimmtheit, welche die Seele hat bevor sie das Gute erlangt, dessen Existenz sie aber unter einem unbestimmten und unbegrenzten Gebilde ahnt, erzeugt sie die Hypostase des Eros. Da sich nun Vernunft zur Nicht-Vernunft, einem unbestimmten Streben und einer dunkeln Daseinsform, gesellte, so brachte sie nichts vollkommenes noch hinlängliches sondern mangelhaftes hervor, da es ja aus einem unbestimmten Streben und hinlänglicher Vernunft entstanden ist. Und es ist dies nicht reine Vernunft, da sie in sich unbestimmtes, unvernünftiges und unbegrenztes Streben hat. Sie wird sich auch nie füllen, so lange sie in sich die Natur des Unbestimmten hat. Sie ist abhängig von der Seele, da sie aus ihr als ihrem Principe geworden ist, ein Gemisch aus der Vernunft, die nicht in sich verblieb sondern sich mit der Unbestimmtheit vermischte, wobei aber nicht sie selbst sondern ein Abfluss aus ihr mit jener vermischt wurde. So ist denn der Eros gleichsam ein unbefriedigter Stachel seiner Natur nach; auch wenn er ans Ziel kommt, ist er darum doch wieder unbefriedigt. Denn er kann nicht befriedigt werden, weil die Mischung dies nicht zulässt; denn in Wahrheit wird allein das erfüllt, was seiner eigenen Natur nach schon erfüllt ist. Er aber strebt wegen des ihm anhaftenden Mangels, und wenn er sich auch für den Augenblick füllt, so fasst er es nicht. Wegen des Mangels vermag er sich nicht zu helfen, andererseits ist ihm durch die Natur der Vernunft die Möglichkeit einer Gewährung verliehen. Man hat aber gleiche Beschaffenheit und gleichen Ursprung für alle dämonischen Wesen anzunehmen. Ein jedes vermag das, worüber es gesetzt ist, sich zu verschaffen und strebt danach und ist in dieser Hinsicht dem Eros verwandt, doch hat ebendasselbe keineswegs sein volles Genügen, da es nach einem theilweis Guten als dem vollen Guten strebt. Deshalb ist auch anzunehmen, dass die guten Menschen in ihrem Eros die Liebe zum schlechthin und wesent-

lich Guten haben, keine besondere [bloss auf theilweis Gutes gerichtete] Liebe; die hingegen, welche unter andern Dämonen stehen (denn verschiedene Menschen stehen unter verschiedenen Dämonen) denjenigen unthätig lassen, den sie eigentlich hatten, und sich vielmehr in ihrer Thätigkeit nach einem andern Dämon richten, den sie sich gewählt haben in Uebereinstimmung mit dem in ihnen wirksamen Theile der Seele. Die aber nach dem Schlechten streben, haben durch ihre vorhandenen schlechten Begierden alle in ihnen befindlichen Dämonen gefesselt, ebenso wie auch ihre angeborene gesunde Vernunft durch die späteren verkehrten Vorstellungen. — Die natürlichen und naturgemässen Eroten also sind schön, und zwar sind die Eroten der geringeren Seele geringer an Würde und Kraft, die der besseren besser, alle zur Wesenheit der Seele gehörig. Die widernatürlichen dagegen sind Leidenschaften Verirrter, keineswegs mehr Wesenheiten noch wesenhafte Daseinsformen, da sie nicht mehr von der Seele erzeugt werden sondern zugleich mit der Schlechtigkeit der Seele ihr Dasein haben, welche dann ähnliches hervorbringt in besondere Zustände und Stimmungen bereits versetzt. Ueberhaupt mag wohl das wahrhaft Gute Wesenheit der Seele sein, indem sie ihrer Natur gemäss im Bestimmten und Begrenzten thätig ist, das andere aber thut sie nicht aus sich, es sind blosse Aeusserungen leidender Zustände. Ebenso haben die falschen Begriffe keine unter sie fallenden Wesenheiten, wie die wirklich wahren, ewigen und bestimmten Begriffe, die zugleich das Denken, das Intelligible und das Sein haben nicht bloss im Absoluten sondern auch in jedem Einzelnen im Bereich des wahrhaft Intelligiblen und der in der Einzelidee vorhandenen Intelligenz. Man muss sogar in einem jeden von uns reines Denken und Intelligibles annehmen, während wir doch dies nicht zugleich und schlechthin sind. Daher auch unsere Liebe auf das Einfache und Schlechthinnige gerichtet ist, desgleichen die Gedanken. Denn wenn diese auf etwas Theilweises gerichtet sind, so geschieht das zufällig, wie man ja auch an diesem bestimmten Dreieck zwei Rechte beobachtet insofern es das Dreieck schlechthin bedeutet.

8. Aber wer ist der Zeus, von dessen Garten Plato spricht, in welchen Poros hineinging, und wer ist dieser Garten? Aphrodite war für uns die Seele, Poros wurde als die Vernunft des Alls bezeichnet. Was sollen wir nun unter Zeus und seinem Garten verstehen? Die Seele darf man nicht unter Zeus verstehen, da wir darunter die Aphrodite verstanden

haben. Auch hier muss man die Deutung des Zeus vom Plato selbst entnehmen aus dem Phädrus, wo er diesen Gott als den grossen Führer bezeichnet, noch deutlicher im Philebus, wo er sagt, im Zeus wohne eine königliche Seele und ein königlicher Geist. Wenn nun Zeus ein grosser Geist und Seele ist und unter die Ursachen gerechnet wird, wenn man ihn zu dem Besseren und Herrschenden stellen muss sowohl aus andern Gründen als auch deshalb weil das Königliche und Leitende etwas Ursächliches ist, so wird Zeus der Intelligenz entsprechen, Aphrodite aber als seine Tochter, die aus ihm und mit ihm ist, den Rang der Seele erhalten, Aphrodite genannt nach dem Schönen, Glänzenden, Unschuldigen und Weichen der Seele. Auch wenn wir die männlichen Götter auf Seite der Intelligenz stellen, als ihre Seelen aber die weiblichen bezeichnen, weil jeder Intelligenz eine Seele beiwohnt, so wird auch hiernach Aphrodite die Seele des Zeus sein, eine Ansicht, welcher auch Priester und Theologen beipflichten, indem sie Here und Aphrodite als eins setzen und den Stern der Aphrodite am Himmel als Stern der Here bezeichnen.

9. Poros also d. h. die Vernunft der Dinge im Intelligiblen und Geiste gelangt, indem sie sich mehr und mehr ausgiesst und gleichsam auseinanderfaltet, zur Seele und befindet sich in ihr. Denn was im Geist zusammengeschlossen liegt, kommt nicht von anderswo her in denselben; diesem aber [dem Poros] in seiner Trunkenheit naht sich das der Erfüllung Bedürftige. Und was sich dort mit Nektar füllt, was soll es anders sein als die Vernunft, die von einem bessern Princip in ein schlechteres herabgesunken ist? In der Seele also ist diese dem Geist entstammte Vernunft, die zu der Zeit als Aphrodite, wie es heisst, geboren wurde in seinen Garten hineinströmte. Jeder Garten ist aber ein Schmuck und Prachtstück des Reichthums. Es werden durch die Vernunft des Zeus auch seine Prachtstücke geschmückt, eben die von dem Geiste selbst in die Seele kommenden Zierrathen. Oder was soll sonst der Garten des Zeus sein als seine Bilder und Zierrathen? Und was sollen seine Zierrathen und Schmucksachen sein als die von ihm ausströmenden Begriffe? Nun treten die Begriffe zugleich in die Erscheinung und das ist das Trunkenwerden vom Nektar. Denn was ist der Nektar für die Götter anders als dasjenige, was das göttliche Wesen geniesst? Es geniesst aber das, was unter den Geist tritt, die Vernunft, der Geist dagegen hat sich selbst im Zustande der Sättigung ohne dabei trunken zu sein. Denn er hat nichts was ihm nicht ursprünglich zugehörte. Die Ver-

nunft aber ist ein Product des Geistes, eine Hypostase nach dem Geist, und da sie nicht mehr zu ihm gehört, sondern an einem andern ist, so heisst es, sie lag im Garten des Zeus zu der Zeit als Aphrodite im Seienden ihre Daseinsform gewann.

10. Es müssen aber die Mythen, wenn sie dies sein sollen, das was sie sagen auch zeitlich zerlegen und vieles Seiende, was zwar zugleich, aber nach Rang und Kräften verschieden ist, von einander trennen. Müssen doch auch begriffliche Darstellungen das Unentstandene entstehen lassen und gleichfalls das zugleich Seiende trennen und nachdem sie soweit möglich Belehrung ertheilt haben, dem Denkenden die Zusammenfassung überlassen. Fassen wir [die einzelnen Bestandtheile des Mythos] zusammen, so ist die Seele, die zugleich mit dem Geiste von ihm aus ihr Dasein hat, die von ihm mit Begriffen erfüllt und schön mit Schönheit geschmückt wird und alle Fülle empfängt, so dass man in ihr allerlei Schmucksachen und Bilder alles Schönen sehen kann — dieses All ist Aphrodite; die sämmtlichen Begriffe in ihr sind Fülle und Poros, indem von dem Obern der dortige Nektar abfliesst; die in ihr gleichsam wie im Leben vorhandenen Schmucksachen werden als Garten des Zeus bezeichnet und darin, heisst es, schläft Poros beschwert durch das womit er erfüllt wurde. Da das Leben ewig im Seienden erscheint und ist, so heisst es von den Göttern sie schmausen als in solcher Glückseligkeit lebend. Nothwendig aber tritt somit ewig der Eros ins Dasein aus dem Streben der Seele zum Bessern und Guten, er war stets seitdem es eine Seele giebt. Er ist aber ein gemischtes Ding, einerseits Theil habend am Mangel insofern er sich füllen will, andererseits nicht untheilhaftig der Fülle insofern er sucht was zu seinem Besitze ihm abgeht. Denn nimmermehr könnte das, was am Guten garkeinen Antheil hat, das Gute je suchen. Vom Poros nun und der Penia soll er abstammen, insofern der Mangel und das Streben und die Erinnerung an die Begriffe in der Seele zusammenkommend die auf das Gute gerichtete Thätigkeit erzeugen, welche eben dieser Eros ist. Seine Mutter ist Penia, weil das Streben stets dem Mangelleidenden zukommt. Die Materie aber ist die Penia, weil auch die Materie an allem Mangel leidet und das Unbestimmte der Begierde nach dem Guten (denn es ist noch keine Gestalt oder Vernunft in dem danach Strebenden vorhanden) das Strebende materieller macht insofern es strebt. Seine Form ist es nur wenn es ruhig in sich bleibt, wenn es aber zu empfangen strebt, macht es das, was empfangen soll, für das,

was herantritt, zur Materie. So ist der Eros in gewisser Hinsicht materiell, und er ist ein aus der Seele hervorgegangener Dämon, insofern sie Mangel hat, aber dennoch strebt.

SECHSTES BUCH.

Ueber die Unafficirbarkeit des Unkörperlichen.

1. Wenn wir auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht als Affectionen bezeichnen, sondern als Thätigkeiten und Urtheile hinsichtlich der sinnlichen Eindrücke (indem nämlich die Affectionen an einem andern stattfinden, etwa an dem so und so beschaffenen Körper, das Urtheil aber an der Seele, ohne Affection zu sein — denn dann müsste wieder ein anderes Urtheil stattfinden und man müsste ins Unendliche fortschreiten), so hätten wir nichts desto weniger auch hier ein Problem, ob nämlich das Urtheil als solches nichts vom Gegenstand der Beurtheilung an sich hat. Sollte es z. B. einen Eindruck empfangen, so setzt dies ein Afficirtwerden voraus. Uebrigens wäre auch in Betreff der sogenannten Erregung von Eindrücken zu sagen, dass sie auf eine ganz andere Art vor sich geht als gewöhnlich angenommen wird, etwa so wie bei den Gedanken, die gleichfalls Thätigkeiten sind und zu erkennen vermögen, ohne irgendwie afficirt zu werden. Ueberhaupt sind wir von unserm Standpunkt aus keineswegs gesonnen, die Seele solchen Veränderungen und Wandlungen zu unterwerfen, wie sie beim Warm- und Kaltwerden der Körper statthaben. Ferner müssten wir den sogenannten leidenden Theil der Seele ins Auge fassen und zusehen, ob wir auch ihn als unveränderlich ausgeben oder bei ihm allein ein Afficirtwerden zugestehen wollen. Doch davon später. Untersuchen wir zunächst die Probleme, die sich hinsichtlich der früheren Punkte ergeben.

Wie kann dasjenige von der Seele, was vor dem leidenden Theile und vor der sinnlichen Wahrnehmung liegt, überhaupt irgend ein Theil derselben unveränderlich sein, wenn Schlechtigkeit ihr anhaften kann, falsche Vorstellungen, Unwissenheit? Ferner Zuneigungen und Abneigungen, wenn die Seele sich freut und traurig ist, wenn sie zürnt, neidisch ist, strebt, begehrt, überhaupt sich nie ruhig verhält, sondern bei allem, was ihr zustösst, in Bewegung geräth und sich verändert?

Wenn die Seele gar ein Körper ist und Grösse hat, so ist es nicht leicht, ja geradezu unmöglich, sie als unafficirt und unveränderlich nachzuweisen, sobald irgend einer der besagten Zustände bei ihr vorkommt. Wenn sie aber grösselose Wesenheit ist und auch unvergänglich sein muss, so muss man sich hüten ihr solche Affectionen beizulegen, denn damit würde zugleich ihre Vergänglichkeit ausgesprochen sein. Und wenn nun ihr Wesen Zahl oder, wie wir sagen, Begriff ist, wie soll eine Affection an einer Zahl oder einem Begriff möglich sein? Man hat vielmehr bei diesen Vorgängen in der Seele an irrationale Verhältnisse, an affectionslose Affectionen zu denken d. h. man muss alle diese Ausdrücke als Uebertragungen von der Körperwelt und zwar als Uebertragungen nach einer gewissen Analogie in einem entgegengesetzten Sinne auffassen und annehmen, dass sie habend nicht hat und leidend nicht leidet. Untersuchen wir nun, wie das hiermit im einzelnen zugeht.

2. Zuerst müssen wir über Laster und Tugend sprechen. Was geht da vor, wenn man sagt, ein Laster sei in der Seele vorhanden? Wir sagen ja auch, man müsse es aus der Seele entfernen, als wäre etwas Schlechtes in ihr vorhanden, man müsse die Tugend einpflanzen, die Seele schmücken und statt der früheren Hässlichkeit Schönheit in ihr hervorbringen. Vielleicht würde unsere Untersuchung über das Problem nicht unwesentlich gefördert werden durch die Annahme, dass die Tugend eine Harmonie, das Laster eine Disharmonie sei, eine Annahme, zu der sich die Alten bekannten. Denn wenn die naturgemässe harmonische Vereinigung der Theile der Seele untereinander Tugend ist, ihre unharmonische Nichtvereinigung dagegen Laster, so kommt wohl nichts von aussen noch anderswoher an sie heran, sondern jeder Theil tritt seiner natürlichen Beschaffenheit gemäss in die harmonische Vereinigung ein, während er bei vorhandener Disharmonie nicht seiner natürlichen Beschaffenheit gemäss eintritt. Es ist das so wie wenn Choreuten beim Chortanz einen harmonischen Gesang aufführen, wenn sie auch nicht dieselben sind und einer allein singt, während die andern schweigen, und ein jeder für sich singt. Denn es kommt nicht allein auf das Zusammensingen, sondern auch darauf an, dass jeder einzelne *seine* Stimme gut singt. Demgemäss findet auch dort in der Seele Harmonie statt, wenn jeder Theil das ihm Zukommende thut. Nothwendig muss also, bevor die Harmonie selbst zu Stande kommt, jeder Theil seine besondere Tugend haben, ebenso seinen be-

sondern Fehler, bevor eine gegenseitige Disharmonie eintreten kann. Was muss aber vorhanden sein, damit der einzelne Theil schlecht sei? Nun, Schlechtigkeit. Und damit er gut sei? Nun, Tugend. Bezeichnet man nun beim denkenden Theil der Seele dessen Fehlerhaftigkeit als Unwissenheit, wo Unwissenheit ein bloss negativer Ausdruck ist, so spricht man nicht von etwas positiv Vorhandenem. Aber wenn auch falsche Vorstellungen sich in der Seele vorfinden, was doch ganz besonders ihre Schlechtigkeit ausmacht, soll man da nicht von etwas positiv Eintretendem sprechen, wodurch dieser Theil verändert werde? Verhält sich nicht der muthige Theil der Seele anders, wenn er feig, anders, wenn er tapfer ist? Der begehrende Theil nicht anders, wenn er zügellos ist, anders, wenn er Maass hält? Wenn nun der einzelne Theil der Seele tugendhaft ist, so werden wir sagen, er sei thätig gemäss seinem eigenthümlichen Wesen, wenn er auf die Vernunft hört; und der denkende Theil geht aus vom Geist, die übrigen Theile von ihm. Das Hören auf die Vernunft ist aber gleichsam ein Sehen, kein Gestaltetwerden, sondern ein Sehen und dabei wirkliches Sein. Denn wie das Sehen der Möglichkeit und das Sehen der Wirklichkeit nach in Anbetracht des Wesens dasselbe ist, wie seine Wirklichkeit keine Veränderung ist, sondern es nur an das herantritt, wozu es das Wesen hat, und unafficirt weiss und erkennt, so verhält sich auch der denkende Theil zum Geiste: er sieht, und die Möglichkeit des Denkens besteht nicht darin dass er einen Abdruck in sich aufnimmt, sondern er hat was er sieht und hat es auch wieder nicht; nämlich er hat es im Erkennen, er hat es nicht, weil von dem Gegenstand des Sehens nichts in ihm übrig bleibt, was etwa der Form im Wachse gliche. Auch muss man daran festhalten, dass die Erinnerungen, wie gesagt wurde, nicht von gewissen übrig gebliebenen Eindrücken ausgehen, sondern von einer derartig gesteigerten Kraft der Seele, dass sie auch das hat was sie nicht hat. Wie aber? War die Seele nicht eine andere, bevor sie sich erinnerte, und später, wenn sie sich erinnert? Oder wenn man will, allerdings eine *andere* aber keine *veränderte*, man müsste denn den Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Veränderung nennen. Vielmehr ist nichts hinzugekommen, sie handelt nur ihrer Natur entsprechend. Denn überhaupt finden die Wirkungen der immateriellen Dinge ohne gleichzeitige Veränderungen statt, sonst würden sie zu Grunde gehen; vielmehr bleiben sie unverändert und ein Afficirtwerden findet nur bei

den Wirkungen der materiellen Dinge statt. Sollte etwas Immaterielles afficirt werden, so könnte es nicht bleiben was es ist. Beim Sehen z. B. ist der Gesichtssinn thätig, das Auge wird afficirt, die Vorstellungen aber sind etwas den Gebilden des Gesichtssinnes Analoges. Aber wie kann der muthige Theil der Seele bald feig, bald tapfer sein? Nun, feig ist er entweder dadurch dass er auf die Vernunft nicht hinsieht oder dass er auf die schlecht gewordene Vernunft hinsieht oder dass er durch die Mangelhaftigkeit seiner Werkzeuge d. h. die ungenügende, altersschwache Beschaffenheit seiner körperlichen Organe entweder verhindert wird thätig zu sein oder nicht sowohl in Bewegung gesetzt als bloss gereizt wird; muthig aber, wenn das Gegentheil der Fall ist. Dabei findet weder eine Veränderung noch ein Afficirtwerden statt. Wenn der begehrende Theil der Seele allein thätig ist, so zeigt er das was man Zügellosigkeit nennt. Dann thut er nämlich alles allein, und die andern Seelenvermögen, denen es ihrerseits zukommen würde durch ihre Anwesenheit ihn zu zügeln und zu lenken, sind nicht zugegen. Der [auf die Vernunft] schauende Theil würde in diesem Falle sich mit etwas anderm befassen, er der zwar nicht durchaus aber doch zum Theil ja auch Zeit und Musse hat, um nach Möglichkeit auf das andere zu schauen. Häufig mag auch wohl ein Uebelbefinden des Körpers dasjenige veranlassen, was man die Schlechtigkeit dieses begehrenden Theils nennt, das umgekehrte Befinden desselben seine Tugend, so dass in beiden Fällen zur Seele nichts hinzukommt.

3. Doch wie steht es mit den Zuneigungen und Abneigungen? Aeusserungen der Trauer, des Zornes, der Freude, der Begierde und Furcht, sind das nicht Veränderungen und Affecte, die in der Seele vorhanden sind und sich regen? Wir müssen also auch hierüber eine Erörterung anstellen in folgender Weise. Das Vorhandensein von Veränderungen und deren heftigen Empfindungen leugnen, heisst dem Augenschein widersprechen. Vielmehr muss man sie zugeben, nur aber untersuchen, was eigentlich verändert wird. Wollte man diese Vorgänge ohne weiteres der Seele beilegen, so wäre dies ein ähnlicher Fehler, wie wenn man vom Erröthen oder Erblassen der Seele sprechen wollte ohne zu bedenken, dass diese Affectionen zwar durch die Seele bedingt sind, aber an dem von der Seele verschiedenen Bestande des Organismus vor sich gehen. So tritt mit der Vorstellung von etwas Hässlichem in der Seele die Scham ein; während nun die Seele dies

gleichsam hat, denn man muss hier um nicht zu irren mit Worten vorsichtig sein, wird der von der Seele abhängige und mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. Desgleichen haben die Erscheinungen der sogenannten Furcht in der Seele zwar ihren Anfang, das Erbleichen aber findet statt, wenn das Blut nach innen zurückweicht. Auch bei der Freude findet die Heiterkeit und das was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt am Körper statt, das was in der Seele vor sich geht ist nicht mehr Affect. Ebenso bei der Trauer. Auch bei der Begierde bleibt der in der Seele befindliche Anfang des Begehrens verborgen und die sinnliche Wahrnehmung erkennt bloss was von dort ausgeht. Ueberhaupt wenn wir sagen, die Seele werde von Begierden, Gedanken, Vorstellungen bewegt, so meinen wir nicht, dass sie selbst dabei auf und nieder schwankt, sondern dass die Bewegungen von ihr ausgehen. Auch wenn wir das Leben Bewegung nennen, so reden wir dabei von keiner Veränderung, sondern die naturgemässe Thätigkeit jedes Theils ist sein sich gleichbleibendes Leben.

Doch es mag das Bisherige in der Hauptsache genügen. Geben wir zu, dass die Aeusserungen der Thätigkeit, des Lebens und der Begierden keine Veränderungen sind, die Erinnerungen und Vorstellungen keine fest ausgeprägten Eindrücke, etwa dem Vorgange beim Siegeln in Wachs vergleichbar, so muss überhaupt zugegeben werden, dass bei allen sogenannten Affecten und Bewegungen die Seele ihrem Substrat und ihrem Wesen nach sich gleich bleibt, dass bei ihr Tugend und Laster nicht wie Schwarzes und Weisses oder wie Warmes und Kaltes am Körper auftritt, sondern dass in der angegebenen Weise nach beiden Seiten hin durchaus das Gegentheil stattfindet.

4. Betrachten wir jetzt den sogenannten leidenden Theil der Seele. Zwar haben wir in gewisser Hinsicht auch bereits über diesen gesprochen, da wo von den Leidenschaften des muthigen und begehrenden Theils insgesammt und ihrem Vorgang im einzelnen die Rede war. Allein wir müssen auch noch besonders über ihn sprechen, indem wir uns zuerst vergegenwärtigen, was man eigentlich als leidenden Theil der Seele bezeichnet. Man versteht im allgemeinen denjenigen Theil der Seele darunter, an welchem die Leidenschaften vorzukommen scheinen d. h. alles dasjenige was Freude und Trauer zur Folge hat. Von den Leidenschaften kommen die einen auf Grund von Vorstellungen zu Stande, z. B. wenn jemand

in der Meinung, der Tod stehe ihm bevor, Furcht empfindet, oder in der Meinung, es werde ihm etwas Gutes begegnen, sich freut, wobei die Vorstellung und die Bewegung der Leidenschaft von einander getrennt stattfinden. Andere dagegen sind gleichsam früher als die Vorstellungen, die sie unwillkürlich im Vorstellungsvermögen hervorbringen. Dass nun die Vorstellung beim Vorstellen unbewegt lässt, wurde gesagt. Nun tritt die Furcht zunächst unabhängig von der Vorstellung heran, hängt aber in letzter Linie doch wieder von ihr ab und theilt dem, was man in der Seele sich fürchten nennt, eine gewisse Empfindung davon mit. Was bringt denn nun dieses sich fürchten hervor? Unruhe und Aufregung, sagt man, über ein voraussichtliches Uebel. Dass nun das Vorstellungsgebilde in der Seele statthat, sowohl das erste, die eigentlich sogenannte Vorstellung, als auch das von dieser ausgehende, was genau genommen keine Vorstellung mehr ist sondern eine untergeordnete dunkle Vorstellung, eine ununterscheidbare Phantasie, ebenso wie die Natur mit unbewusster Thätigkeit, wie man sagt, das Einzelne hervorbringt — dürfte klar sein. Was dann weiter darauf folgt, die bereits sinnlich wahrnehmbare Aufregung findet am Körper statt: das Zittern und die Erschütterung des Körpers, das Erbleichen und die Sprachlosigkeit. Denn das kann offenbar nicht im seelischen Theil vor sich gehen, da man sonst auch ihn, erduldete er dies wirklich, als körperlich bezeichnen müsste. Auch würden dann diese Erscheinungen nicht weiter bis zum Körper gelangt sein, indem der Theil, der sie zu ihm gelangen lässt, als durch die Affection betroffen und aus seiner Ruhe gebracht seine Function nicht weiter verrichten würde. Vielmehr ist dieser leidende Theil der Seele kein Körper sondern eine Form, aber eine in der Materie befindliche Form wie das Begehrungsvermögen, die Kraft der Ernährung, des Wachsthums und der Zeugung, welche die Wurzel und der Ausgangspunkt der begehrenden und der leidenden Form ist. Nun darf aber keine Form mit Unruhe, überhaupt mit keiner Affection behaftet sein, sondern sie selbst muss unbeweglich bleiben, während ihre Materie sich in der Affection befindet, so oft eine solche, durch die Einwirkung des bewegenden Princips veranlasst, stattfindet. Es wächst ja auch nicht die vegetative Kraft, wenn sie wachsen lässt, sie nimmt nicht zu, wenn sie zunehmen lässt, überhaupt bewegt sie bewegend sich nicht selbst in der Bewegung, die sie veranlasst, sondern entweder sie bewegt sich überhaupt nicht, oder es ist eine andere Art der Bewegung oder Thätigkeit.

Die Natur der Form muss also selbst Thätigkeit sein und durch ihre Anwesenheit schaffen, wie wenn die Harmonie aus sich selbst die Saiten bewegte. Folglich wird der leidende Theil die Veranlassung der Affection sein, indem die Bewegung von ihm ausgeht entweder auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder auch ohne eine solche, indem er selbst aber ruhig in der Form der Harmonie bleibt. Die Ursachen der Bewegung entsprechen dem Musiker, das von der Affection in Bewegung Gesetzte dürfte etwa den Saiten entsprechen. Auch dort ist ja nicht die Harmonie sondern die Saite afficirt worden. Es würde aber die Saite, auch wenn der Musiker es wollte, nicht in musikalischer Weise bewegt werden, wenn nicht die Harmonie es angäbe.

5. Wozu aber der Versuch, die Seele durch Philosophie frei von Leidenschaften zu machen, wenn sie von vornherein nicht afficirt wird? Nun, da die an dem sogenannten leidenden Theile auch in die Seele eintretende Art von Phantasiegebilde die weitere Affection hervorbringt, nämlich die Aufregung, und da mit der Aufregung das Bild des voraussichtlichen Bösen verbunden ist, so will die Vernunft diese sogenannte Affection überhaupt beseitigen und nicht mehr eintreten lassen, da bei ihrem Eintreten die Seele sich nicht mehr wohl befindet, bei ihrem Ausbleiben sich apathisch verhält, indem die Ursache der Affection, nämlich das sie umgebende Gebilde nicht mehr eintritt, etwa so wie wenn jemand, der die Traumgebilde beseitigen will, die vorstellende Seele in den Zustand des Wachens versetzt in der Meinung, dass die äussern Gebilde so zu sagen, die er als leidende Zustände der Seele betrachtet, die Affectionen hervorgebracht haben. Aber was soll es für eine Reinigung der Seele geben, wenn sie nicht beschmutzt ist? oder was hat es damit auf sich, sie vom Körper zu trennen? Die Reinigung würde darin bestehen sie allein zu lassen, sie frei zu machen von der Berührung mit andern Dingen, dass sie nicht auf etwas anderes blickt oder fremdartige Vorstellungen hat, dass sie keine Schattenbilder sieht und aus ihren Affectionen hervorbringt. Und wenn sie sich der dem Unteren entgegengesetzten Seite zuwendet, darf man das nicht als Reinigung bezeichnen? Kann man nicht von Trennung sprechen bei einer Seele, die zwar noch im Körper weilt, ohne jedoch von ihm abhängig zu sein? Gleicht sie nicht einem Lichte, das im Trüben leuchtet, ohne jedoch durch seine trübe Umgebung beeinträchtigt zu werden? Für den leidenden Theil also besteht die Reinigung im Aufwecken aus den seltsamen

Schattenbildern und dem Nichtsehen derselben, ihr Getrenntwerden darin dass sie nicht häufig nach unten neigt und sich von dem Untern kein Bild macht. Es kann auch das Trennen in der Beseitigung jener Gegenstände bestehen, von denen der leidende Theil getrennt wird, wenn er aufhört in seiner Berührung mit einem durch Gefrässigkeit und Völlerei getrübten Geiste fleischlich verunreinigt zu werden, seine Umgebung vielmehr soweit geschwächt ist, dass er ungestört sich über sie zu erheben vermag.

6. Dass man also die intelligible Wesenheit, welche durchgehend auf Seiten der Form befindlich ist, als affectionslos zu betrachten hat, ist gesagt worden. Da nun aber auch die Materie etwas Unkörperliches ist, wenngleich in einer andern Weise, so müssen wir auch zusehen, wie es sich mit ihr verhält, ob sie, wie man behauptet, leidend und in jeder Hinsicht veränderlich ist oder ob man sie als affectionslos zu denken hat und welches die Art ihrer Affectionslosigkeit ist. Bevor wir diese Untersuchung vornehmen und über die Natur der Materie sprechen, müssen wir zunächst festhalten, dass es sich mit der Natur des Seienden, mit der Wesenheit und dem Sein nicht so verhält wie man gewöhnlich annimmt. Es ist nämlich das Seiende, was man in Wahrheit so als das Seiende zu bezeichnen hat, wirklich seiend, das heisst in jeder Beziehung seiend, in nichts also vom Seienden entfernt. Als vollkommen seiend bedarf es nichts zu seinem Sein und Bestehen, vielmehr ist es auch für das Andere Ursache, dass es zu sein scheint. Ist dies richtig, so muss es im Leben und zwar im vollkommenen Leben sein (denn wenn ihm etwas fehlte, so wäre es ebensowohl seiend als nicht seiend), dies ist aber Geist und schlechthinniges Denken. Es ist demnach bestimmt und begrenzt und der Möglichkeit nach nichts was es nicht auch in seiner Bestimmtheit wäre, denn sonst würde ihm etwas fehlen. Deshalb ist es auch das Ewige und Identische, dasjenige was nichts aufnimmt, in das nichts hineingeht. Denn wenn es etwas aufnähme, so müsste es etwas ausser ihm Befindliches aufnehmen, das wäre aber etwas Nichtseiendes. Es muss aber schlechthin seiend sein, folglich muss es aus sich selbst, im Besitz von allem in's Sein treten, es muss Alles zugleich und Eins als Alles sein. Wenn wir das Seiende nun so definiren — es ist dies aber nöthig, denn sonst würde Geist und Leben nicht aus dem Seienden kommen, sondern an das Seiende herantreten und aus dem Nichtseienden kommen — dann würde auch das Seiende ohne Leben und ohne Geist sein, beides

vielmehr in Wahrheit dem Nichtseienden zukommen, es müsste also im Schlechteren sein und in dem, was unter dem Seienden ist, denn das vor dem Sein Befindliche verhilft diesem zwar zum Sein, bedarf aber selbst nicht desselben: wenn also das Seiende so beschaffen ist, so kann es nothwendigerweise weder selbst ein Körper noch auch das Substrat für die Körper sein, sondern für diese muss das Sein im Nichtsein liegen. Und wie kann die Natur der Körper nichtseiend, wie die Materie, an der die Körper sich vorfinden, Berge und Felsen sein? Die ganze feste Erde und alles was Widerstand leistet, was mit seinen Stössen dem Gestossenen sich fühlbar macht, bekundet ihr Sein. Wollte nun jemand sagen: Wie? dasjenige was keinen fühlbaren Druck ausübt, was keinen Widerstand leistet und überhaupt nicht sichtbar ist, das wäre das Seiende und zwar das wahrhaft Seiende? — so wäre zu erwidern: Auch bei den Körpern kommt das Sein in höherem Grade als der ruhenden Erde dem Beweglicheren und weniger Gewichtigen zu und unter diesem wieder dem Oberen, ja das Feuer entzieht sich bereits der Natur des Körpers. Ueberhaupt, sollt' ich meinen, je selbständiger etwas ist, desto weniger fällt es anderem beschwerlich und lästig; die schwereren und erdigeren Dinge aber, die mangelhaft und hinfällig sind und sich nicht selbst wieder aufrichten können, die stürzen in Folge ihrer Schwäche und üben durch ihre Wucht und Unbeholfenheit einen empfindlichen Druck aus. So ist auch ein Sturz von leblosen Körpern viel unangenehmer, wie denn auch die Heftigkeit ihres Stosses meist schädlich wirkt, während eine Berührung mit lebenden Körpern, die am Sein Theil nehmen, für die Betreffenden um so viel angenehmer ist als sie eben am Sein Theil haben. Die Bewegung aber, die an den Körpern gleichsam eine Art von Leben ist und eine Nachahmung desselben enthält, kommt in höherem Grade den Dingen zu, die weniger vom Körper haben, so dass also das Entweichen des Seienden den von ihm verlassenen Gegenstand mehr zum Körper macht. Und gerade aus den sogenannten Affectionen kann man noch deutlicher sehen, dass je mehr ein Gegenstand Körper ist, er desto mehr denselben unterworfen ist, die Erde also mehr als die übrigen Elemente und diese wieder in demselben Verhältniss. Trennt man die übrigen Elemente, so schliessen sich dieselben, wenn kein besonderes Hinderniss obwaltet, wieder zu einer Einheit zusammen; wird dagegen irgend ein erdiger Stoff zertheilt, so bleiben seine Theile für immer getrennt. Denn wie die ihrer Natur nach kraftlosen Gegenstände, welche

von einem Schlage getroffen eben so bleiben wie sie getroffen wurden und zu Grunde gingen, so vermag auch das, was am meisten Körper geworden ist, als am meisten in das Nichtseiende tretend, sich nicht wieder zur Einheit zusammenzufassen. Einen gegenseitigen Einsturz also bewirken die schweren und heftigen Schläge. Wenn aber etwas Schwaches auf etwas Schwaches fällt, so ist es stark im Verhältniss zu jenem, desgleichen das Nichtseiende, wenn es auf das Nichtseiende trifft.

Dies möge denn gegen diejenigen gesagt sein, welche das Seiende in die Körperwelt setzen, wobei sie sich auf den mechanischen Stoss berufen und die Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmungen als Beleg der Wahrheit nehmen. Aehnlich wie die Träumenden halten sie das für wirklich was sie sehen, während es doch Traumbilder sind. Auch die sinnliche Wahrnehmung ist eine Thätigkeit der schlafenden Seele; denn was von Seele im Körper ist, das schläft. Das wahre Erwachen ist ein wahres Aufstehen vom Körper, nicht mit dem Körper. Das Aufstehen mit dem Körper ist ein Hinübergehen aus einem Schlaf in einen andern, gleichsam ein blosser Wechsel des Lagers; das wirkliche dagegen ist eine vollständige Trennung vom Körper, welcher aus der der Seele entgegengesetzten Natur besteht und demgemäss das Entgegengesetzte zu seinem Wesen hat. Dies beweist auch sein Entstehen, sein Hinschwinden und sein Untergang, lauter Erscheinungen, die der Natur des Seienden fremd sind.

7. Wir müssen jedoch auf die zu Grunde liegende Materie und auf das, was als an der Materie befindlich bezeichnet wird, zurückgehen. Hieraus wird erkannt werden, dass der Materie kein Sein zukommt und dass sie nicht afficirbar ist. Zunächst ist sie unkörperlich, da ja der Körper später und etwas zusammengesetztes ist: sie selbst macht erst in Verbindung mit etwas anderem den Körper aus. Auch wird sie ja nur deshalb mit als unkörperlich bezeichnet, weil eben beides, das Seiende und die Materie, von dem Körper verschieden ist. Da sie nun weder Seele noch Geist noch Leben noch Form noch Begriff noch als Unbegrenztheit Grenze noch Kraft ist (denn was schafft sie denn?) sondern hinter alle diesem zurückbleibt, so kann sie auch die Bezeichnung des Seienden nicht mit Recht führen, sondern man kann sie mit Recht als das Nichtseiende bezeichnen, und zwar nicht in dem Sinne wie Bewegung und Ruhe nichtseiend ist, sondern als das wahrhaft Nichtseiende, als blosses Schattenbild der Ausdehnung, ein

Streben nach Dasein, nicht ruhend in Ruhe, unsichtbar an sich und dem Blick sich entziehend, vorhanden wenn man nicht auf sie hinsieht, verschwindend wenn man scharf auf sie hinblickt, stets das Entgegengesetzte an sich erscheinen lassend, Grosses und Kleines, ein Mehr oder Minder, Mangel und Ueberschuss, ein Schattenbild, das nicht bleiben aber auch nicht fliehen kann; denn auch dies vermag sie nicht einmal, da sie keine Kraft von dem Geiste empfangen hat sondern in dem Mangel alles Seienden besteht. Deshalb sind alle ihre Kundgebungen Lüge: wenn sie gross scheint, ist sie klein, wenn mehr, so ist sie minder, und was an ihr als seiend erscheint, ist nichtseiend, gleichsam ein fliehendes Spiel. Daher sind auch die scheinbaren Vorgänge an ihr Spiele: Bilder in einem Bilde, ganz so wie der Gegenstand im Spiegel, der sich anderswo befindet und anderswo erscheint; sie ist scheinbar erfüllt und hat nichts und scheint alles zu haben. Und die in ihr gestaltloses Bild ein- und ausgehenden Abbilder des Seienden, die wegen ihrer Gestaltlosigkeit erblickt werden, scheinen auf sie zu wirken, wirken aber nichts, denn sie sind kraftlos und schwach und haben nichts festes, und da auch jene nichts derartiges hat, so gehen sie hindurch, ohne sie zu zerschneiden wie durch Wasser oder wie wenn einer in den sogenannten leeren Raum Gestalten hineinschicken wollte. Allerdings, wenn das was man sieht so beschaffen wäre wie das, von dem aus es in die Materie hineingekommen ist, so könnte man ihm eine gewisse Kraft beilegen, ausgegangen von dem, was dasselbe in die Materie hineingeschickt hat, und könnte allenfalls glauben, dass sie dadurch afficirt würde. So aber, da das, was sich an der Materie abspiegelt, ganz verschieden ist von dem, was an ihr gesehen wird, so lässt sich auch hieraus entnehmen, dass die Affection Täuschung ist, da das an ihr Gesehene Täuschung ist und durchaus keine Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden hat. Als schwach also, als blosse Täuschung, die selbst wieder in eine Täuschung hineinfällt, wie im Traume oder Wasser oder Spiegel, lässt es die Materie nothwendigerweise unafficirt. Und dennoch findet sich selbst bei diesen Dingen noch eine Aehnlichkeit zwischen dem Erblickten und dem Hineinblickenden.

8. Ueberhaupt aber muss dasjenige, was afficirt wird, hinsichtlich seiner Kräfte und Eigenschaften demjenigen, was auf dasselbe eindringt und das Afficirtwerden veranlasst, entgegengesetzt sein. So erhält das vorhandene Warme seine Veränderung von dem Erkaltenden, die vorhandene Feuchtigkeit von

dem Trocknenden, und wir sagen, das Substrat sei verändert, wenn es aus Warmem kalt oder aus Trockenem feucht wird. Es beweist dies auch die sogenannte Vernichtung des Feuers, bei welcher ein Uebergang desselben an ein anderes Element stattfindet. Das Feuer, sagen wir, ist vernichtet worden, nicht die Materie, so dass also auch die Affectionen an dem stattfinden, woran die Vernichtung stattfindet. Denn die Aufnahme der Affection ist der Weg zur Vernichtung, und dasselbe wird vernichtet was afficirt wird. Die Materie aber kann unmöglich vernichtet werden: in was denn und wie? — Wenn sie nun aber zahlreiche Erscheinungen von Wärme und Kälte in sich aufnimmt, überhaupt zahllose Eigenschaften, wenn sie durch diese unterschieden wird und sie gleichsam verwachsen und mit einander vermischt hat (denn sie kommen nicht alle gesondert vor) und dabei selbst in der Mitte bleibt: sollte sie da bei der Affection der Qualitäten in ihrer gegenseitigen Mischung und Trennung von einander nicht mit afficirt werden? Man müsste sie denn durchaus ausserhalb derselben setzen. An einem Substrat aber ist für dasselbe alles so vorhanden, dass es ihm etwas von sich mittheilt.

9. Dagegen muss man nun zunächst festhalten, dass vom Vorhandensein eines Dings im andern und vom Sein des einen im andern nicht immer auf ein und dieselbe Weise gesprochen wird; sondern das einemal macht ein Gegenstand durch sein Vorhandensein und die damit verbundene Veränderung einen andern schlechter oder besser, wie wir dies an den Körpern, wenigstens an den lebenden Wesen sehen; das anderemal macht er ihn besser oder schlechter ohne ihn zu afficiren, wie das von der Seele gesagt wurde; drittens endlich ist es gerade so, wie wenn man eine Gestalt in Wachs abdrückt, wobei weder eine Affection in der Weise stattfindet, dass die Gestalt etwa durch ihre Anwesenheit das Wachs zu etwas anderm machte, noch jenes nach dem Verschwinden der Gestalt irgend einen Verlust erleidet; ja das Licht bringt an dem von ihm erleuchteten Gegenstand nicht einmal eine Veränderung der Gestalt hervor. Ist der Stein, wenn er kalt geworden, abgesehen von der Kälte etwa weniger Stein? In wiefern wird die Linie von der Farbe afficirt? Auch die Fläche nicht, sollte ich meinen, höchstens der zu Grunde liegende Körper. Und doch, wie sollte selbst er von der Farbe afficirt werden? Denn unter 'afficirt werden' darf man nicht das blosse Vorhandensein von etwas oder das Verleihen einer Gestalt verstehen. Ein analoges Beispiel liefert uns die Behauptung, dass die Spiegel, über-

haupt die durchsichtigen Körper durch die in ihnen wahrgenommenen Körper nicht afficirt werden. Auch das, was man an der Materie wahrnimmt, sind blosse Bilder und sie selbst ist noch weniger afficirbar als die Spiegel. Allerdings finden an ihr Erscheinungen der Wärme und Kälte statt, aber diese erwärmen sie selbst nicht. Denn das 'warm und kalt werden' findet dadurch statt, dass am Substrate die eine Qualität durch die andere verdrängt wird. Uebrigens wäre in Betreff der Kälte erst zu untersuchen, ob sie nicht blosse Abwesenheit und Negation der Wärme ist. Wenn nun die Qualitäten an der Materie zusammenkommen, so werden die meisten von ihnen nicht auf einander einwirken, ausser wenn sie etwa im Verhältniss des Gegensatzes zu einander stehen. Denn was sollte der Wohlgeruch auf die Süssigkeit, die Farbe auf die Gestalt, überhaupt heterogene Qualitäten auf einander wirken? Daraus kann man ganz besonders entnehmen, dass an demselben Gegenstand bald diese bald jene Qualität vorhanden sein kann, oder auch verschiedene an verschiedenen, ohne dass der Gegenstand, an welchem oder in welchem sie vorhanden ist, durch ihre Anwesenheit benachtheiligt würde. Wie nun auch das, was beschädigt werden kann, nicht an dem ersten besten Gegenstand beschädigt wird, so kann auch das, was sich verändern lässt und afficirbar ist, nicht von dem ersten besten afficirt werden, sondern Entgegengesetztes wird durch Entgegengesetztes afficirt, nicht aber bloss Verschiedenes durch das von ihm Verschiedene verändert. Daher kann dasjenige, wovon es keinen Gegensatz giebt, auch von nichts ihm Entgegengesetzten afficirt werden. Es kann also, wenn etwas afficirt wird, dies nicht die Materie sondern nur das aus Materie und Form Zusammengesetzte, überhaupt ein Vielfaches sein. Das Isolirte, von allem übrigen Getrennte, überhaupt schlechthin Einfache dagegen kann von nichts afficirt werden und muss mitten inne zwischen allem stehen, was auf einander einwirkt, wie z. B. wenn in einem Hause die Bewohner einander schlagen, das Haus und die darin befindliche Luft dadurch nicht afficirt werden. Die Qualitäten an der Materie mögen nun bei ihrem Zusammentreffen auf einander wirken soviel sie können, sie selbst wird noch weniger afficirbar sein als alle diejenigen unter ihren Qualitäten, die, weil sie nicht im Verhältniss des Gegensatzes zu einander stehen, durch einander nicht afficirt werden können.

10. Ferner, wenn die Materie afficirt wird, so muss sie etwas ausser der Affection haben oder die Affection selbst sich

in einem andern Zustand befinden als der war, bevor sie in dieselbe eintrat. Tritt nun eine andere Qualität nach jener an sie heran, so wird nicht mehr die Materie das sie Aufnehmende sein sondern die so und so beschaffene Materie. Und wenn auch diese Qualität sich entfernt, indem sie durch ihre Einwirkung etwas von sich zurücklässt, so wird das Substrat sich noch mehr von der Materie unterscheiden. Im weitern Verlaufe dieses Processes wird dann das Substrat etwas ganz anderes sein als die Materie, etwas Vielveränderliches und Vielgestaltiges, daher sie denn auch nicht mehr alles in sich aufnehmen kann, sondern manchem, was an sie herantritt, ein Hinderniss entgegenstellt. Auch die Materie bleibt dann nicht mehr, folglich ist sie auch nicht unvergänglich. Soll es also eine Materie geben, so muss sie auch stets dieselbe bleiben wie sie von Anfang war. Wer demnach von einer Veränderung derselben spricht, der hebt ihren Begriff als Materie auf. Wenn ferner überhaupt alles, was verändert wird, sich verändern muss indem es gleichwohl bei derselben Form verbleibt, also bloss an seinen Accidenzen, nicht aber an sich — wenn also das, was verändert wird, bleiben muss und das Bleibende nicht dasjenige ist, was an ihm afficirt wird, so muss eins von beiden der Fall sein: entweder die Materie, wenn sie verändert wird, verliert ihr Wesen; oder wenn sie ihr Wesen nicht verliert, so wird sie nicht verändert. Wollte jemand sagen, sie werde nicht verändert insofern sie Materie ist, so wird er erstens nicht sagen können, inwiefern sie sonst verändert wird, dann aber wird er auch so zugeben, dass eben die Materie an sich nicht verändert wird. Denn wie die andern Ideen ihrem Wesen nach nicht verändert werden können, da gerade hierin ihr Wesen besteht, so kann auch die Materie, da sie eben nur als solche Materie ist, insofern sie Materie ist sich nicht verändern, sondern sie muss bleiben, und wie dort die Idee an sich unveränderlich ist, so ist auch hier die Materie an sich unveränderlich.

11. Daher glaube ich auch, dass Plato in demselben Sinne mit Recht gesagt hat: 'das Hinein- und Herausgehende sind Nachahmungen des Seienden', und dass er nicht ohne Grund der Ausdrücke 'hinein- und herausgehen' sich bedient hat, sondern in der Absicht, dass wir uns aufmerksam mit der Art der Theilnahme befassen sollten, und vermuthlich liegt die Schwierigkeit der Frage: wie nimmt die Materie an den Ideen Theil? nicht darin, worin sie die meisten der früheren Philosophen gesucht haben, wie sie in dieselbe kommen, sondern

wie sie in ihr sind. Denn in der That scheint es wunderbar zu sein, wie sie selbst, während jene an ihr vorhanden sind, dieselbe bleibt ohne von ihnen afficirt zu werden, noch dazu während das, was in sie eintritt, sich gegenseitig afficirt. Ferner dass das Eintretende selbst alles Frühere ausstösst und dass das Afficirtwerden im Zusammengesetzten stattfindet, aber auch nicht an jedem Zusammengesetzten sondern nur an demjenigen, welches eines Dazukommenden oder Weggehenden bedarf und was durch die Abwesenheit von etwas seinem Bestande nach mangelhaft ist, durch dessen Anwesenheit dagegen vollständig wird. Für die Materie dagegen giebt es in Bezug auf ihren Bestand keinen Zuwachs, mag dazukommen was da will. Denn das, was sie ist, wird sie nicht wenn etwas hinzukommt, noch wird sie es weniger wenn etwas weggeht. Sie bleibt vielmehr, was sie von Anfang an war. Die Dinge hingegen, welche Schmuck und Ordnung brauchen, bedürfen des Geschmücktwerdens, und der Schmuck kann stattfinden ohne gleichzeitige Veränderung, wie bei den Dingen, denen wir einen Schmuck umlegen. Wenn aber etwas so geschmückt wird, dass der Schmuck mit ihm verwächst, so wird der geschmückte Gegenstand einer Veränderung seiner früheren Hässlichkeit bedürfen, er muss ein anderer werden um nunmehr aus einem hässlichen ein schöner zu werden. Wenn nun die hässliche Materie schön wird, so ist sie das, was sie früher in ihrer Hässlichkeit war, nicht mehr. Durch ein derartiges Geschmücktwerden also wird sie aufhören Materie zu sein, ganz besonders wenn sie nicht accidentiell hässlich war. War sie aber hässlich als Hässlichkeit, dann kann sie keinen Schmuck annehmen, und war sie schlecht als das Schlechte, so kann sie das Gute nicht annehmen. Das Theilnehmen findet also nicht so statt, dass sie dabei wirklich afficirt würde, sondern in der Weise eines bloss scheinbaren Afficirtwerdens. Vielleicht lässt sich auf diese Weise auch die Schwierigkeit lösen, wie die Materie als schlecht nach dem Guten streben kann, ohne dass durch Theilnahme an demselben das aufgehoben wird was sie war. Denn wenn das, was man Theilnahme nennt, in der Weise stattfindet, dass sie dabei dieselbe bleibt ohne sich zu verändern, wie wir behaupten, sondern immer das ist was sie ist, so ist es nicht mehr zu verwundern, wie sie als schlecht überhaupt Theil nimmt. Denn sie tritt dabei nicht aus sich heraus, sondern weil sie mit Nothwendigkeit Theil nimmt, so nimmt sie in gewisser Weise Theil so lange sie ist. Durch die Art der Theilnahme aber, welche sie als

das bestehen lässt was sie ist, wird sie hinsichtlich ihres Seins von dem, was ihr diese bestimmte Form giebt, nicht geschädigt, und sie mag immerhin deshalb nicht minder schlecht sein, weil sie immer das bleibt was sie ist. Denn wenn sie wirklich Theil nähme und wirklich vom Guten verändert würde, so würde sie nicht ihrer Natur nach schlecht sein. Wenn man also die Materie als schlecht bezeichnet, so hat man insoweit dabei Recht als man sie als durch das Gute unafficirbar, das heisst aber nichts anderes als schlechthin unafficirbar bezeichnet.

12. Da nun Plato diese Vorstellung von der Materie hatte und eine Theilnahme statuirt, nicht wie bei einem Substrat, während die Form wird und ihm Gestalt verleiht, so dass eine zusammengesetzte Einheit daraus entsteht, indem es zusammen verändert, gleichsam zusammengemischt und zusammen afficirt wird — und es zu erkennen geben wollte, dass er es so nicht meine und wie sie nach seiner Meinung selbst unafficirt bleibend die Formen empfange: so suchte er, da es auf eine andere Weise nicht leicht zu erklären ging, wie etwas trotz seiner Anwesenheit das Substrat unverändert lässt, nach einem Beispiel für die unafficirte Theilnahme und warf bei der Verfolgung seines Zieles viele schwierige Fragen auf. Ausserdem wollte er das Leere in der Daseinsform der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nachweisen und andeuten, dass der Bereich des Scheins bei ihnen ein grosser sei. Indem er nun annimmt, dass die Materie durch ihre Figuren an den beseelten Körpern die Affectionen veranlasst ohne selbst etwas von dem Inhalt dieser Affectionen zu haben, so deutet er damit das Bleibende derselben an, indem er uns den weitern Schluss überlässt, dass sie selbst auch nicht einmal von den Figuren afficirt und verändert wird. Denn man könnte vielleicht sagen, dass bei diesen Körpern, die verschiedene Figuren nach einander annehmen, eine Veränderung stattfinde, indem man hierbei die Veränderung als homogen mit Aenderung der Figur versteht. Da nun aber die Materie keine Gestalt noch Grösse hat, wie will man da die irgendwie bedingte Anwesenheit der Gestalt auch nur im Sinne einer Homogenie als Veränderung bezeichnen? Wenn nun jemand hier das Wort zur Geltung brächte: 'nach dem Gesetz die Oberfläche und das andere nach dem Gesetz', weil das natürliche Substrat nichts so hat wie es geglaubt wird, so dürfte diese Erklärung nicht gerade ungereimt sein. Aber wie hat sie, wenn auch nicht einmal der Ausdruck 'wie Figuren' zu billigen ist? Aber diese Annahme giebt doch wenigstens einigermassen eine Andeutung von der Affectionslo-

sigkeit und der scheinbaren Anwesenheit gleichsam nicht anwesender Bilder. Man muss wohl zuvörderst über die Unafficirbarkeit der Materie selbst sprechen und zeigen, dass man sich nicht durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu der Annahme ihres Afficirtwerdens darf verleiten lassen. Wenn also Plato dieselbe Materie trocken, feurig und feucht werden lässt, so müssen wir uns auch der weitern Worte erinnern, wo er sagt, dass sie auch die Gestalten von Luft und Wasser annimmt. Der Ausdruck, dass sie auch die Gestalten von Luft und Wasser annimmt, mildert das 'feurig und feucht werden' in etwas und zeigt, dass das 'Gestalten annehmen' nicht von einem 'gestaltet sein' zu verstehen ist, sondern dass die Gestalten so sind wie sie hineingekommen sind, und dass das 'feurig geworden' nicht im eigentlichen Sinne gesagt ist, sondern mehr 'Feuer geworden' bedeutet. Feuer werden und feurig werden ist nämlich nicht dasselbe. Denn das 'feurig werden' geht von einem andern aus, auch liegt darin ein 'afficirt werden'. Was aber selbst ein Theil des Feuers ist, wie kann das feurig werden? Wollte man sagen, das Feuer sei durch die Materie gegangen und habe sie obendrein feurig gemacht, so wäre dies ebenso als wenn man sagen wollte, die Bildsäule sei durch das Erz gegangen. Ferner, sollte das Hinzukommende Begriff sein, wie könnte er die Materie feurig machen? Oder etwa Gestalt? Aber das feurig Gewordene ist es schon durch beides. Wie aber durch beides, ohne aus beiden eins geworden zu sein? Nun, auch falls es eins geworden, doch nicht so, dass beides durch einander afficirt wird, sondern dass es anderes afficirt. Also doch wohl so, dass beides zusammenwirkt oder das eine das andere nicht entweichen lässt? Aber wenn ein Körper zertheilt wird, wird dann die Materie nicht auch mit zertheilt? Und wenn jener durch das Zertheiltwerden afficirt wird, wird sie durch eben diese Affection nicht mit afficirt? Dann müsste man aber consequenter Weise auch von einem Vernichten der Materie sprechen: weshalb sollte sie nicht mit zu Grunde gehen, wenn der Körper zu Grunde geht? Man müsste ferner sagen, sie sei von einer bestimmten Grösse und überhaupt Grösse. Richtiger ist, dass an dem, was nicht Grösse ist, auch die Affectionen der Grösse nicht stattfinden und überhaupt an dem, was nicht Körper ist, auch die Affectionen des Körpers nicht vorkommen. Wer also die Materie afficirt werden lässt, der muss auch zugeben, dass sie ein Körper ist.

13. Ferner müssen sie auch noch darüber Auskunft geben,

in welchem Sinne sie es verstehen, dass die Materie vor der Form entweicht. Denn wie soll sie vor Steinen und Felsen entweichen? Sie werden doch nicht sagen, dass sie bald entweicht bald nicht entweicht. Denn wenn sie durch ihren eignen Willen entweicht, weshalb entweicht sie dann nicht immer? Wenn sie aber aus Nothwendigkeit bleibt, so muss sie stets in irgend einer Form sein. Aber man muss die Ursache aufsuchen, warum jede einzelne Materie nicht immer dieselbe Form behält, namentlich bei den in sie hereinkommenden Formen. Wie also sagt man von ihr, sie entweiche? Mit derselben Natur und immer? Was wäre dies aber anders, als dass sie niemals aus sich heraustritt und die Form so hat, dass sie sie niemals hat. Oder sie werden mit dem, was Plato sagt, nichts anfangen können. Er sagt nämlich: die Materie ist Aufnahmeort und Amme alles Entstehens. Wenn sie aber Aufnahmeort und Amme ist und das Entstehen etwas von ihr verschiedenes ist und die Veränderung am Entstehen vor sich geht, so muss sie vor dem Entstehen und vor der Veränderung sein. Die Bezeichnung 'Aufnahmeort und dazu Amme' lässt sie als unafficirt das bleiben was sie ist, dasjenige nämlich, worin alles was entsteht für die Vorstellung erscheint und wovon es wieder weggeht, desgleichen als Ort und Raum. Auch der an sich richtige Ausdruck, mit welchem Plato die Materie als Ort der Formen bezeichnet, sagt keine Affection von ihr aus, sondern verlangt eine andere Art der Erklärung. Welche ist das? Da die in Rede stehende Materie nichts Seiendes sein darf, vielmehr jeder Wesenheit des Seienden sich entziehen und eine schlechthin andere sein muss (denn jenes sind Begriffe und zwar wirklich seiende), so muss sie eben durch dieses Anderssein die ihr einmal zugefallene Wesenheit behaupten und kann nicht bloss das Seiende nicht aufnehmen, sondern auch eine etwaige Nachahmung des Seienden sich nicht wirklich aneignen. Nur so ist etwas schlechthin anderes (durch Aneignung einer Form und die dadurch bedingte Veränderung würde sie ihr Anderssein verlieren) und der Ort für alles, der Aufnahmeort für alles und jedes. So muss sie denn, auch wenn etwas in sie eintritt, dieselbe bleiben, desgleichen unafficirt, wenn etwas aus ihr heraustritt, damit eben immer etwas in sie hinein- und aus ihr heraustrete. Es tritt nun das Eintretende als ein Bild in sie hinein, als etwas Nichtwahres in ein Nichtwahres. Und es sollte in Wahrheit eintreten? Wie wäre das möglich bei demjenigen, was als Lüge an sich nie an der Wahrheit Antheil haben darf? So tritt es also erlogener

Weise in die Lüge ein, und die Sache geht etwa so vor sich wie die Bilder der gespiegelten Gegenstände im Spiegel gesehen werden, so lange sie sich spiegeln? Nun, wollte man auch hier das Seiende beseitigen, so würde von dem, was jetzt am Wahrgenommenen gesehen wird, nichts auch nur einen Augenblick erscheinen. Hier nämlich wird der Spiegel selbst mit gesehen, denn auch er ist ja eine gewisse Form; da aber dort keine Form ist, so wird es auch selbst nicht mit gesehen, sonst müsste es auch vorher an sich gesehen werden. Vielmehr ist es mit ihm wie mit der erleuchteten Luft, die ja auch in diesem Falle unsichtbar ist, weil sie auch ohne erleuchtet zu werden nicht gesehen wurde. Deshalb glaubt man auch von den Erscheinungen im Spiegel nicht, dass sie sind, wenigstens nicht, dass sie wirklich sind, weil das woran sie sind gesehen wird und selbst bleibt, während sie verschwinden. Die Materie dagegen wird selbst nicht gesehen, weder mit den Gegenständen noch ohne sie. Könnten die Gegenstände, von denen aus die Spiegel erfüllt werden, bleiben ohne dass diese gesehen würden, so würde man an dem wirklichen Sein der Erscheinungen garnicht zweifeln. Wenn nun etwas in dem Spiegel ist, so mag ebenso auch das sinnlich Wahrnehmbare in der Materie sein. Wenn es aber nicht ist, sondern nur zu sein scheint, so muss man auch hier sagen, dass die Dinge an der Materie scheinen, und die Ursache dieses Scheins in der Daseinsform des Seienden finden, an welcher das Seiende immer wirklich Theil nimmt, das Nichtseiende aber nicht wirklich, da es sich nicht so verhalten darf, wie es sich verhalten würde, wenn das Seiende nicht wäre, es selbst aber wäre.

14. Aber wie? Wenn die Materie nicht wäre, würde dann nichts sein? So wenig wie ein Spiegelbild da wäre, wenn es keinen Spiegel oder etwas derartiges gäbe. Denn was dazu bestimmt ist in einem andern zu werden, das kann nicht werden, wenn jenes nicht ist; denn das Sein in einem andern macht eben die Natur des Bildes aus. Wenn nämlich von dem Seienden etwas abflösse (emanirte), so würde es vorhanden sein auch ohne in einem andern zu sein. Da jenes aber bleibt, so muss, wenn es in einem andern erscheinen soll, das andere sein, indem es dem, was nicht kommt, eine Stätte darbietet, es muss durch sein Vorhandensein, sein kühnes Wagen, gewissermassen sein Betteln und seine Armuth gleichsam mit Gewalt nehmen und durch sein Nichtempfangen getäuscht werden, damit die Armuth bleibe und fort und fort

verlange. Denn sobald sie einmal vorhanden ist, stellt der Mythos sie als bettelnd dar, womit er ihre Natur als ledig des Guten bezeichnet. Es verlangt aber der Bettler nicht das, was der Gute hat, sondern er begnügt sich mit dem, was er empfängt. So deutet auch dies an, dass das in ihr Erscheinende etwas anderes ist. Ihr Name bezeichnet, dass sie nicht erfüllt wird. Dass sie den Poros umarmt, deutet an, dass sie nicht das Seiende umarmt, auch nicht den Koros, die Sättigung, sondern ein sinnreich erdachtes Etwas, nämlich die Weisheit des Phantasiegebildes. Denn da unmöglich dasjenige, was überhaupt auf irgend eine Weise ausserhalb des Seienden ist, schlechterdings garkeinen Antheil am Seienden haben kann, denn das ist die Natur des Seienden Seiendes zu schaffen, und da gleichwohl das schlechthin Nichtseiende mit dem Seienden in keiner Berührung stehen kann, so findet hier ein Wunder statt, insofern es nicht Theil habend Theil hat und gleichsam durch seine Nachbarschaft etwas hat, obgleich es seiner Natur nach nicht im Stande ist sich innig anzuschliessen. Es gleitet also das, was es bekommen haben würde, wie von einer fremdartigen Natur ab, wie das Echo von einer glatten, gleichmässigen Fläche: eben weil es [das Echo] nicht bleibt, darum erweckt es den täuschenden Schein dort und von dort zu sein. Könnte die Materie dagegen festhalten und nähme sie in dem Sinne auf, wie mancher annimmt, so würde das Herantretende von ihr verschlungen werden und in ihr aufgehen. Jetzt aber erscheint es, weil es nicht verschlungen wurde, sondern weil die Materie dieselbe blieb ohne etwas aufzunehmen, vielmehr das Herantreten aufhielt als eine dasselbe abstossende Stätte und als gemeinsamer Aufnahmeort für das, was herantritt und sich dort vermischt. Als Beispiel dienen die glatten Gefässe, welche diejenigen, die an der Sonne Feuer auffangen wollen, aufstellen, auch wohl mit Wasser füllen, damit die Flamme, durch das innen ihr Entgegentretende aufgehalten, nicht hindurchgehe sondern sich auswendig sammle. So also wird sie die Ursache des Entstehens und das, was in ihr zusammentritt, tritt auf diese Weise zusammen.

15. Nun sind aber die Gegenstände, welche das Feuer aus der Sonne um sich sammeln, da sie von dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer die an ihnen stattfindende Entzündung empfangen haben, selbst sinnlich wahrnehmbar. Deshalb erscheinen sie auch, weil das sich Sammelnde ausserhalb befindlich ist, mit ihnen in einem nahen, ununterbrochenen Zusammenhange steht, sie berührt und hier zwei Grenzen vorhanden

sind. Bei dem an der Materie befindlichen Begriff dagegen ist das 'ausserhalb' in ganz anderer Weise vorhanden. Hier genügt die Verschiedenheit der Natur, es bedarf für sie keiner doppelten Grenze. Vielmehr ist sie ohne alle Grenze und schon durch die Verschiedenheit ihres Wesens und ihre schlechthinnige Nichtverwandtschaft unvermischt. Und der Grund ihres Fürsichbleibens liegt darin, dass weder das Hineingehende von ihr etwas hat, noch sie von dem Hineingehenden. Es ist wie bei den Meinungen und Vorstellungen in der Seele, welche sich mit dieser nicht vermischen, sondern von denen eine jede wieder fortgeht allein als das was sie war, ohne etwas mitzunehmen oder zurückzulassen, weil sie nicht vermischt war. Das 'ausserhalb' ist hier nicht von einem 'daran liegen' zu verstehen und das, woran sie ist, wird nicht an einem andern gesehen sondern im Denken erkannt. Hier ist also die Vorstellung gleichsam ein Bild, (während freilich die Seele ihrer Natur nach kein Bild ist) wenngleich sie manches und zwar willkürlich in Bewegung zu setzen scheint, und sie bedient sich der Seele ebenso oder doch in analoger Weise wie die Form der Materie, ohne jedoch, durch die von ihr ausgehenden Wirkungen vielfach ausgestossen, sie zu verdecken und ohne es, auch wenn sie mit allem Eifer käme, dahin zu bringen, dass sie verschwindet und als solche vorgestellt wird. Denn die Seele hat in sich Thätigkeiten und entgegenwirkende Kräfte, wodurch das Herankommende abgestossen wird. Die Materie aber (denn sie ist an Kraft um vieles schwächer als die Seele und hat nichts von dem Seienden, weder Wahres noch ihr eigenthümliches Falsches) hat als das Entblösstsein von allem nichts, wodurch sie erscheinen könnte, sondern sie wird für anderes die Ursache des Erscheinens, kann aber an sich selbst dies nicht einmal sagen: hier bin ich. Sondern wenn einmal eine tief eindringende Betrachtung auf Grund des andern Seins auch sie ausfindig macht, so ergiebt sie sich als etwas von allem Seienden verlassenes, selbst von dem was das letzte zu sein scheint, als etwas das sich über alles vertheilt und ihm scheinbar folgt und doch auch wieder nicht folgt.

16. Wenn nun aber ein Begriff an sie herantritt und ihr die von ihm beabsichtigte Ausdehnung giebt, so macht er sie gross d. h. er umgiebt sie von sich aus mit dem Grossen, ohne dass sie selbst es ist oder wird. Denn das Grosse an ihr müsste Grösse sein. Wenn nun jemand diese Form wegnimmt, so ist und erscheint das Substrat nicht mehr gross, sondern wenn Beispiels halber das gross Gewordene ein Mensch

oder ein Pferd war, so trat mit dem Pferde auch das Grosse desselben dazu, und wenn das Pferd verschwindet, so verschwindet damit auch seine Grösse. Wollte jemand sagen, dass das Pferd an einer Masse und zwar an einer Masse von einer so und so bestimmten Grösse wird und dass das Grosse bleibt, so werden wir entgegnen, dass nicht das Grosse des Pferdes sondern das Grosse der Masse dort bleibt. Wenn nun diese Masse Feuer oder Erde ist, so geht mit dem Feuer oder der Erde auch ihre Grösse fort, folglich behält sie weder von der Gestalt noch von der Grösse etwas. Sonst würde sie nicht aus Feuer etwas anderes werden, sondern Feuer bleibend Nicht-Feuer werden. Denn auch jetzt, wo sie so gross geworden ist als dieses ganze Weltall erscheint, würde mit dem Wegfall des Himmels und alles dessen, was er umfasst, mit diesem allen auch die ganze Grösse von ihr schwinden, zugleich damit offenbar auch die andern Eigenschaften, und sie würde übrig bleiben als das was sie war, ohne etwas von dem zu behalten was zuvor an ihr war. Freilich bei den Dingen, welche durch die Anwesenheit von Gegenständen afficirt werden, bleibt auch nach dem Verschwinden dieser etwas zurück; bei denen dagegen, die nicht afficirt werden, nicht; wie bei der Luft, wenn Licht sie umgiebt und wieder verschwindet. Wenn sich aber jemand wundert, wie sie ohne Grösse zu haben gross sein kann, so fragen wir, wie sie ohne Wärme zu haben warm sein kann? Bei der Materie ist doch Sein und Grössesein nicht dasselbe, da ja die Grösse wie Gestalt etwas materielles ist. Halten wir fest am Begriff der Materie, so ist sie alles durch Theilnahme, eins von allem ist aber auch die Grösse. An den zusammengesetzten Körpern befindet sich unter anderm auch Grösse, allerdings unbestimmte Grösse, da im Begriff des Körpers auch Grösse mit darinliegt; in der Materie dagegen findet sich nicht einmal die unbestimmte Grösse, denn sie ist kein Körper.

17. Die Materie wird auch nicht die Grösse selbst sein. Denn die Grösse ist eine Form, aber nicht so etwas wie ein Aufnahmeort; auch ist die Grösse etwas für sich Bestehendes, nicht so schlechtweg Grösse. Vielmehr sobald das im Geist oder in der Seele Ruhende gross sein will, so giebt es demjenigen, von dem es eine Nachahmung zu gewärtigen hat, das Vermögen durch sein Streben nach ihm oder seine Bewegung zu ihm seine eigene Affection in ein anderes gleichsam einzuzeichnen. Das Grosse also im Hervortreten der Erscheinung fällt mit dem Grossen an sich zusammen, lässt das Gegentheil

an der Materie gleichfalls mit zusammenfallen und bewirkt, dass es gross erscheint ohne durch Ausdehnung erfüllt zu werden. Dies ist eben eine erlogene Grösse, wenn die Materie, da sie in ihrem Sein keine Grösse hat, sich nach ihr ausstreckt und durch diese Ausstreckung sich ausdehnt. Indem nämlich alles Seiende auf das Andere seine Einstrahlung einwirken liess, so war jedes einzelne von dem Einstrahlenden an sich gross, das Ganze aber auf jene Weise gross. Es vereinigte sich also die jedem Begriffe eigenthümliche Grösse, z. B. die eines Pferdes oder irgend eines andern Dinges mit der Grösse an sich; so wurde die ganze Materie gross als von der Grösse an sich erleuchtet und jeder Theil etwas grosses und sie erschien als Gesammtheit von allem auf Grund der Gesammtform, welcher das Grosse zukommt, sowie jeder einzelnen Form. Auch wurde sie gewissermaassen ausgedehnt im Verhältniss zum Ganzen und allen einzelnen Formen, da sie gezwungen war in dieser Form und in der Masse zu sein, soweit die Kraft das an sich Nichtseiende zum Sein von allem bringen konnte, ähnlich wie durch das blosse Erscheinen die aus der Nichtfarbe entstandene Farbe und die aus der Nichtqualität entstandene Qualität in der Erscheinungswelt eine gleichnamige Bezeichnung mit der intelligiblen Farbe und Qualität erhalten hat, so auch die aus der Nichtgrösse oder einer [mit der intelligiblen] gleichnamigen entstandene Grösse, indem die Gegenstände als in der Mitte stehend zwischen der Materie an sich und der Form an sich erblickt werden. Sie erscheinen, weil sie aus der intelligiblen Welt stammen, ihr Erscheinen ist aber ein erlogenes, weil das, worin sie erscheinen, nicht ist. Es erhält also alles einzelne eine Grösse, weil es durch die Kraft dessen, was in ihm gesehen wird und sich Platz schafft, ausgedehnt wird. Doch geht diese allgemeine Ausdehnung nicht mit Gewalt vor sich, weil die Materie das Ganze ist; vielmehr dehnt jedes einzelne gemäss der ihm innewohnenden Kraft aus, und diese Kraft stammt aus der intelligiblen Welt. Dasjenige nun, was die Materie gross erscheinen lässt, kommt eben von der in ihr sich spiegelnden Erscheinung der Grösse, und die wahrnehmbare Grösse ist eben das Erscheinende. Die Materie aber, mit welcher die Erscheinung zusammenfallen muss, bietet sich derselben in ihrer Totalität und überall dar. Denn als Materie ist sie eben Materie dieser Welt und kein bestimmtes Etwas. Was aber nichts an sich ist, das kann durch ein anderes auch sein Gegentheil werden, und wenn es das Gegentheil geworden ist,

so ist es auch dieses nicht, denn sonst würde es Bestand haben.

18. Denken wir uns, jemand habe den Begriff des Grossen und sein Begriff hätte die Kraft nicht bloss in sich zu sein, sondern sich auch durch seine Kraft gleichsam nach aussen zu richten, so würde er eine Natur antreffen, die nicht im Denkenden ist und keine Form noch irgend eine Spur des Grossen, überhaupt von garnichts anderm hat. Was würde es nun mit dieser Kraft hervorbringen? Kein Pferd, keinen Ochsen; denn das werden andere Begriffe hervorbringen. Sondern, da er von einem grossen Vater ausgeht, so kann das Andere das Grosse nicht fassen, wird es aber an sich erscheinen lassen. Für dasjenige, was das Grosse nicht so erfassen kann, dass es dadurch selbst gross wird, bleibt bloss übrig möglichst gross zu s c h e i n e n. Das heisst, es darf nicht unzureichend sein, es darf sich nicht an vielen Orten in eine Vielheit zersplittern, sondern muss in sich eine Continuität der Theile haben und darf bei keinem solchen fehlen. Denn unmöglich kann in einer kleinen Masse das Bild des Grossen als solches noch als das gleiche vorhanden sein, sondern insoweit es in seiner Hoffnung nach jenem strebte, näherte es sich ihm nach Möglichkeit mit der begleitenden, von ihm unzertrennlichen Materie und bewirkte einerseits, dass jenes Nichtgrosse auch nicht so erschien, andererseits machte es das in der Masse Sichtbare gross. Gleichwohl bewahrt die Materie ihre Natur, indem sie sich dieser Grösse wie eines Gewandes bedient, welches sie der Grösse, als diese in ihrem Laufe sie mitnahm, folgend sich angelegt hatte. Wollte derjenige, der es ihr angezogen hat, es ihr wieder nehmen, so bleibt sie wieder dieselbe wie sie an sich war, oder so gross wie die vorhandene Form sie macht. Denn die Seele, welche die Formen des Seienden hat und selbst Form ist, hat alles zugleich, und da jede einzelne Form zugleich für sich ist, so sieht sie die Formen der materiellen Dinge sich gleichsam zu ihr zurückwenden und auf sich zu kommen, vermag sie aber nicht mit der Menge aufzunehmen, sondern sieht sie ohne ihre Masse; sie kann nichts anderes werden als was sie ist. Die Materie aber, welche keine Widerstandsfähigkeit hat (denn sie ist keine Thätigkeit) sondern Schatten ist, lässt sich ruhig alles gefallen, was die thätige Kraft mit ihr vornimmt. Indem nun diese aus dem intelligiblen Begriffe hervorgeht, hat sie bereits eine Spur von dem, was entstehen soll. Denn wie bei der Vorstellung eines Bildes ist der sich bewegende Begriff oder die von ihm

ausgehende Bewegung Theilung; denn wäre er ein mit sich identisches Eins, so würde er sich garnicht bewegen sondern bleiben. Die Materie nun kann nicht alles zugleich wie die Seele sich aneignen, sonst müsste sie etwas Intelligibles sein; dagegen muss sie selbst alles aufnehmen, jedoch nicht ungetheilt. Sie muss also als Ort für alles selbst an alles gehen und allem entgegenkommen und für jeden Zwischenraum ausreichen, weil sie nicht selbst räumlich beschränkt ist, sondern für das Zukünftige daliegt. Wie sollte nun wohl ein Gegenstand, der in die Materie eintritt, die andern nicht abhalten, die doch unmöglich neben einander sein können? Dann würde es ja nichts erstes geben und in diesem Falle würde die Materie die Form des Alls sein d. h. alles zugleich und jedes einzelne, denn die Materie eines Organismus ist mit dessen Theilung mit getheilt; im entgegengesetzten Falle würde nichts ausser dem Begriffe geworden sein.

19. Die Dinge also, welche in die Materie wie in ihre Mutter eintreten, schaden ihr nichts, aber nützen ihr auch nichts. Auch der Stoss, den sie ausüben, wirkt nicht auf jene, sie richten ihn bloss gegenseitig auf sich selbst, weil die Kräfte auf das ihnen Entgegengesetzte wirken, nicht aber auf die Substrate, sofern man sie nicht als mit dem was in sie eintritt, zusammengehörig betrachten will. Denn das Warme hebt das Kalte, das Schwarze das Weisse auf, oder beide bringen mit einander gemischt eine andere Qualität aus sich hervor. Das Gemischte ist also dasjenige was afficirt wird, und das Afficirtwerden besteht für dasselbe im Aufhören seines frühern Seins. Bei den organischen Wesen gehen die Affectionen an den Körpern vor sich, gemäss den beim Eintritt der Veränderung in ihnen vorhandenen Kräften und Qualitäten. Werden ihre specifischen Eigenschaften aufgehoben oder verbinden sie sich oder werden sie in ihrem ursprünglichen Bestande verändert, so finden die Affectionen an den Körpern statt, die Seelen haben bloss bei den heftigeren ein damit verbundenes Bewusstsein, bei den minder heftigen auch dieses nicht. Die Materie aber bleibt. Sie leidet nichts, wenn die Kälte entweicht oder die Wärme herantritt, denn keins von beiden war ihr weder freundlich noch feindlich. Recht eigentlich also kommt ihr die Bezeichnung als Aufnahmeort und Amme zu, oder auch als Mutter, wie bereits gesagt wurde; denn diese erzeugt nichts. Als Mutter ist sie wohl von denen bezeichnet worden, nach deren Ansicht auch bei der Zeugung die Mutter die Rolle der Materie übernimmt, indem sie bloss empfängt

ohne zur Bildung der Frucht etwas zu geben, da ja selbst der Leib des werdenden Kindes aus der Nahrung stammt. Wenn aber die Mutter zur Bildung der Frucht etwas giebt, so thut sie es nicht als Materie, sondern weil sie zugleich Form ist. Denn allein die Form ist zeugungskräftig, die übrige Natur dagegen ist unfruchtbar. Deshalb glaube ich stellen auch die alten Weisen in der symbolischen Räthselsprache ihrer Geheimlehren den alterthümlichen Hermes stets in ithyphallischer Bildung dar um anzudeuten, dass der intelligible Begriff es ist, der die Dinge in der Sinnenwelt erzeugt. Die Unfruchtbarkeit der Materie dagegen, welche stets dasselbe bleibt, deuten sie an durch ihre entmannten Begleiter. Sie stellen sie nämlich unter dem Namen der Allmutter dar, eine Bezeichnung, mit welcher sie ihre Auffassung derselben als des zu Grunde liegenden Princips bekundeten. Da sie aber denen, welche eine tiefere Auffassung der Sache begehrten und sich nicht mit einer oberflächlichen Betrachtung begnügten, eine Andeutung geben wollten, dass sie nicht in allen Stücken einer Mutter gleich sei, so deuten sie, freilich durch eine entlegene Beziehung, aber doch so gut sie konnten an, dass sie unfruchtbar und nicht schlechthin weiblich sei, sondern nur insofern weiblich als sie empfängt, nicht aber insofern sie erzeugt, dadurch nämlich, dass ihr Gefolge weder weiblich ist noch zeugen kann, sondern durch Entmannung jeglicher Zeugungskraft verlustig gegangen ist, welche bloss dem männlich Bleibenden zukommt.

SIEBENTES BUCH.

Ueber Ewigkeit und Zeit.

1. Wenn wir sagen, Ewigkeit und Zeit sind von einander verschieden, jene bezieht sich auf die ewige Natur, die Zeit auf das Werdende und diese sichtbare Welt: so glauben wir dabei eine unmittelbare, gleichsam durch wiederholte Thätigkeit unsers Denkens deutlich gewordene Vorstellung von ihnen in unserer Seele zu haben, deren wir uns so oft von ihnen die Rede ist durchgängig bedienen. Versuchen wir aber diese Begriffe zu fixiren und gleichsam näher an sie heranzutreten, so werden wir wieder schwankend, eignen uns die Angaben der Alten über dieselben an, die bei grosser Verschiedenheit

unter Umständen allerdings auch wieder auf dasselbe hinauslaufen, lassen es bei ihnen bewenden und halten es für genügend, wenn wir im Stande sind auf Befragen ihre Ansichten anzugeben, ohne eine weitere Untersuchung der Ansichten derselben uns zuzumuthen. Dass allerdings einige der alten herrlichen Philosophen die Wahrheit gefunden haben, muss man annehmen. Wer aber diejenigen sind, die sie am meisten getroffen haben, und wie auch wir ein Verständniss von diesen Begriffen gewinnen können, darüber geziemt es sich nachzudenken. Und zwar haben wir zuerst zu untersuchen, was sich unter Ewigkeit diejenigen vorstellen, die sie für verschieden von der Zeit halten. Denn hat man dasjenige erkannt, was als Urbild dasteht, so muss doch wohl auch sein Abbild, als welches sie eben die Zeit betrachten, deutlich werden. Will aber jemand, bevor er die Ewigkeit betrachtet, zuvor das Wesen der Zeit in's Auge fassen, so kann er auch von hier aus mittelst der Erinnerung zum Intelligiblen emporsteigen und das Urbild der Zeit betrachten, vorausgesetzt, dass die Zeit überhaupt eine Aehnlichkeit mit der Ewigkeit hat.

2. Als was soll man nun die Ewigkeit bezeichnen? Etwa als die intelligible Substanz selbst, wie wenn man sagen wollte, die Zeit sei der gesammte Himmel und die Welt, denn auch diese Ansicht sollen in der That einige von der Zeit gehabt haben. Denn da wir uns die Ewigkeit als etwas sehr ehrwürdiges vorstellen und denken, das ehrwürdigste aber die intelligible Natur ist und sich nicht sagen lässt, welches von beiden ehrwürdiger sei, wie denn die Kategorie des mehr oder minder auf das Intelligible überhaupt keine Anwendung findet: so könnte man beides demgemäss zusammenfallen lassen, zumal ja auch die intelligible Welt und die Ewigkeit beide dasselbe umfassen. Aber sobald wir sagen, dass das eine im andern enthalten sei und wir das Ewige von ihm aussagen, denn 'die Natur des Vorbildes ist ewig', sagt Plato: so bezeichnen wir doch wieder die Ewigkeit als etwas anderes, lassen sie jedoch um jene oder in oder bei jener sein. Und wenn beides ehrwürdig ist, so beweist dies noch nicht ihre Identität. Es könnte ja vielleicht dem einen das Ehrwürdige von dem andern aus zukommen. Und was das Umfassen anlangt, so wird es für das eine ein Umfassen wie von Theilen sein, für die Ewigkeit aber das Ganze zugleich, nicht als Theil sondern weil alles derartige erst durch sie zur Bezeichnung des Ewigen kommt. Oder soll man etwa in der intelligiblen Welt die Ewigkeit in der Ruhe bestehen lassen, wie man in der Er-

scheinungswelt die Zeit in der Bewegung bestehen lässt? Dann hätte man aber füglich zu fragen, ob die Ewigkeit mit der Ruhe schlechthin identisch sein soll oder nicht schlechthin sondern nur mit der Ruhe, die bei der intelligiblen Substanz in Betracht kommt. Denn wenn sie mit der Ruhe schlechthin identisch ist, so könnten wir erstens von keiner ewigen Ruhe sprechen, so wenig als von einer ewigen Ewigkeit; denn ewig ist was an der Ewigkeit Theil hat. Zweitens könnte von keiner ewigen Bewegung die Rede sein, denn diese müsste ja auch etwas ruhendes sein. Und wie soll ferner dem Begriff der Ruhe an sich die ununterbrochene Dauer zukommen? Ich meine nicht die ununterbrochene Dauer, von der wir bei der Zeit sprechen, sondern wie wir uns dieselbe denken, wenn wir vom Ewigen sprechen. Ist sie dagegen identisch mit der Ruhe der intelligiblen Substanz, so schliessen wir die andern Arten des Seienden von der Ewigkeit aus. Auch darf man die Ewigkeit nicht bloss in der Ruhe denken, sondern auch im Einen, ferner als ununterbrochen um sie von der Zeit zu unterscheiden. Die Ruhe aber als solche enthält weder den Begriff des Einen noch des Ununterbrochenen. Endlich sagen wir von der Ewigkeit aus, sie bleibe im Einen; also hat sie wohl Theil an der Ruhe, kann aber nicht die Ruhe selbst sein.

3. Was ist es nun, wonach wir die ganze intelligible Welt ewig und unwandelbar nennen, und was ist die Unwandelbarkeit? Ist sie identisch mit der Ewigkeit oder ist die Ewigkeit durch sie? Allerdings muss die Ewigkeit ein einheitlicher, aber dabei doch aus vielem geeinigter Begriff oder eine derartige Natur sein, die das Intelligible begleitet oder mit ihm verbunden ist oder an ihm erblickt wird, so dass das Intelligible in seiner Gesammtheit die eine Ewigkeit ausmacht, diese aber ein Complex von Kräften und Vielfachem ist. Im Hinblick auf ihre vielfache Kraft, gleichsam als das Substrat des Intelligiblen heisst sie Substanz; als Leben heisst sie Bewegung; als das schlechthin sich Gleichbleibende Ruhe; als Einheit des Vielfachen Verschiedenes und Identisches. Fasst man nun dies wieder zu einer Einheit des Seins, zu einem einheitlichen Leben im Intelligiblen zusammen, indem man von seiner Verschiedenheit möglichst absieht und auf das Unermüdliche seiner Wirksamkeit, auf das Identische, stets Unveränderliche, Ununterbrochene in seinem Denken oder Leben blickt: so giebt dies alles in allem betrachtet den Anblick der Ewigkeit als eines Lebens, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegen-

wärtig hat und nicht jetzt dies, dann wieder etwas anderes sondern alles zusammen ist, auch nicht jetzt diese, dann wieder jene Vielheit sondern ungetheilte Vollendung, indem alles wie auf einen Punkt concentrirt ist, ohne bereits in Fluss zu gerathen, sondern an derselben Stelle in sich bleibt und sich nicht verändert sondern stets in der Gegenwart ist, weil nichts von ihm vergangen ist noch auch sein wird, sondern als das was es ist auch immer ist. Demnach ist die Ewigkeit nicht das intelligible Substrat, sondern gleichsam das von dem Substrat ausstrahlende Licht seiner Identität, die es in Betreff des nicht erst Zukünftigen sondern bereits Seienden verbürgt, dass es so und nicht anders sei. Was sollte ihm auch wohl später zu Theil werden, das es nicht jetzt schon hätte? Was könnte es später werden, das es nicht jetzt schon wäre? Denn einerseits giebt es nichts, von wo aus es in das Jetzt kommen könnte — das würde ja nicht ein anderes sondern dies selbst sein; und da andererseits auch nichts sein wird, was es jetzt nicht hätte, so kann es nothwendigerweise auch nichts Vergangenes an sich haben — denn was sollte denn für dasselbe vorüber und vergangen sein? Ebensowenig das Zukünftige — denn was soll es in Zukunft haben? Es bleibt also nur übrig, dass es in seinem Sein ist was es ist. Was nun weder war noch sein wird sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Uebergang in das Zukünftige hat, das ist die Ewigkeit. Also das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität, das ist die gesuchte Ewigkeit.

4. Man darf aber nicht glauben, die Ewigkeit sei ein äusserliches Accidens des Intelligiblen, vielmehr ist sie aus und mit demselben. Denn sie wird mit in der Substanz des Intelligiblen wahrgenommen, wie ja überhaupt alles, was man als im Intelligiblen vorhanden bezeichnet, als seiner Substanz inhärirend und von ihr unzertrennlich angesehen wird; denn das ursprünglich Seiende muss mit und in dem Ursprünglichen sein. So ist auch das Schöne in ihm und aus ihm, desgleichen die Wahrheit. Einerseits ist es gleichsam nur in einem Theile der Totalität des Seienden, andererseits in dieser Totalität selbst, wie ja auch diese wahrhafte Totalität keine Vereinigung seiner Theile ist, sondern selbst seine Theile hervorgebracht hat, um auch in dieser Hinsicht wahrhafte Totalität zu sein. Auch die Wahrheit ist im Intelligiblen nicht die Uebereinstimmung mit einem andern, sondern eben mit dem, dessen Wahrheit sie ist.

Es muss demnach dieses wahrhaftige All, um in der That seinem Begriff zu entsprechen, nicht allein alles sein als Summe aller vorhandenen Dinge, sondern auch insofern als ihm nichts fehlt. Dann kann es aber auch nichts Zukünftiges für dasselbe geben; dies müsste ihm ja sonst gefehlt haben und es würde dann nicht alles gewesen sein. Was soll ihm aber, da es unafficirbar ist, gegen seine Natur zustossen? Stösst ihm aber nichts zu, dann giebt es für dasselbe nichts Zukünftiges und nichts Vergangenes. Nimmt man dagegen den entstehenden Dingen die Zukunft, so folgt für sie, da ihr Dasein ein fortwährendes Dazubekommen ist, alsbald das Nichtsein. Legt man umgekehrt dem Nichtentstehenden die Zukunft bei, so verliert es dadurch seinen Platz im Sein. Denn offenbar könnte ihm das Sein nichts ursprünglich zugehöriges sein, wenn es im Sollen, Werden und Spätersein bestünde. Das Wesen der entstehenden Dinge besteht in einem Sein zwischen dem Anfang ihres Werdens bis zum äussersten Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr sind, d. h. also in einer steten Zukunft. Mit Beseitigung dieser Zukunft hört ihr Leben und somit ihr Sein auf. Dasselbe gilt auch für das entstehende All, solange es ein derartiges sein wird. Deshalb eilt es auch dem Zukünftigen entgegen und will nicht stillstehen: es gewinnt sein Dasein aus einem fortwährenden Schaffen und einer ununterbrochenen Bewegung im Kreise in Folge eines gewissen Strebens nach dem intelligiblen Sein. Hiermit haben wir denn auch den Grund für seine Bewegung gefunden, die in besagter Weise mittelst des Zukünftigen dem Ewigen zustrebt. Das Erste und Ewige selbst dagegen hat kein Streben nach dem Zukünftigen. Es ist bereits das Ganze, und das Leben, das es gleichsam zu beanspruchen hat, hat es schon in seiner Totalität. Darum vermisst es nichts, es giebt für das Intelligible nichts Zukünftiges, desgleichen nichts, worin das Zukünftige enthalten wäre. Die ganze, vollständige Wesenheit also des Seienden, nicht allein in der Gesammtheit seiner Theile sondern auch darin, dass ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht weiter an sie herantreten kann — denn das wirklich vollständige All muss nicht bloss alles Seiende in sich schliessen, sondern auch alles irgendwann Nichtseiende ausschliessen: dieser sein Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit, ein Begriff, der ja sprachlich von dem ewig Seienden hergeleitet ist.

5. Dies bestätigt sich, wenn ich mich in meiner Seele mit irgend einem Gegenstand beschäftige und dies von ihm

auszusagen oder vielmehr zu schauen habe, dass seiner Beschaffenheit nach überhaupt keine Veränderung an ihm stattfinden kann; denn wäre dies der Fall, so würde er nicht ewig oder nicht ewig etwas ganzes sein. Ist er nun deshalb bereits unwandelbar? Doch nicht, wenn nicht auch in seiner Natur etwas liegt, wodurch ich die Ueberzeugung gewinne, dass er so sein muss und nicht auch anders sein kann d. h. dass man ihn, wenn man sich wieder mit ihm beschäftigt, von derselben Beschaffenheit findet. Wie nun, wenn jemand sich von seinem Anblick garnicht trennt, sondern voll Bewunderung für seine Natur stets mit ihm verkehrt und im Stande ist dies zu thun infolge seiner unermüdlichen Natur oder sich selbst zur Ewigkeit emporschwingend in unwandelbarer Ruhe verharrt um ihr ähnlich und ewig zu sein, indem er mit dem Ewigen in seinem Innern die Ewigkeit und das Ewige schaut? Wenn nun das, was sich so verhält, ewig und immerwährend ist, so muss das, was in keinerlei Hinsicht nach einer andern Natur hin von sich abweicht, was sein ihm eigenthümliches Leben bereits in seiner ganzen Fülle hat ohne weder in der Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft etwas dazu zu empfangen, so muss dies also unwandelbar sein. Unwandelbarkeit aber ist ein solcher Zustand eines Substrats, der aus ihm und in ihm ist, Ewigkeit ist das Substrat mit einem derartigen erscheinenden Zustande. Daher ist die Ewigkeit etwas ehrwürdiges und identisch mit Gott. Und mit Recht kann man die Ewigkeit als den seinem Wesen nach als ruhiges identisches Sein, als permanentes Sein sich kundgebenden und offenbarenden Gott bezeichnen. Wenn wir nichts desto weniger von einer Mehrheit in Gott sprechen, so darf man sich darüber nicht wundern, denn alles Intelligible ist wegen seiner unendlichen Kraft Mehrheit. Zum Begriff des Unendlichen gehört ja die Abwesenheit alles Mangels, und das Intelligible ist recht eigentlich unendlich, weil es nichts von sich aufbraucht. Wenn demgemäss jemand die Ewigkeit als unendliches Leben bezeichnet, weil es das Leben in seiner Totalität ist und durch das Ausschliessen von Vergangenheit und Zukunft, worauf ja eben die Totalität beruht, nichts von sich aufbraucht, so dürfte seine Definition so ziemlich das Richtige treffen. Die Worte 'weil es das Leben in seiner Totalität ist und nichts aufbraucht u. s. w.' sind bloss erklärende Bestimmung des Unendlichen.

6. Da aber diese so ausserordentlich schöne und unwandelbare Natur um, von und zu dem Einen ist, ohne von

ihm wegzugehen, vielmehr stets um und in demselben bleibend und ihm gemäss lebend, so ist es, wie ich glaube, ein schöner, tiefsinniger und nicht bloss zufälliger Ausspruch Platos von der im Einen bleibenden Ewigkeit. Demnach führt die Ewigkeit nicht bloss sich selbst zum Einen als sich selbst, sondern sie ist gleichfalls um das Eine als Leben des Seienden. Dies also ist's was wir suchen, und was so bleibt, ist Ewigkeit. Denn das was so bleibt, und zwar eben das bleibt was es ist, nämlich Wirklichkeit eines Lebens, welches aus sich bleibt in Bezug auf jenes und in jenem, eine Wirklichkeit, der weder das Sein noch das Leben bloss scheinbar zukommt: das ist die Ewigkeit. Denn das wahrhafte Sein ist das niemals nicht sein noch anders sein d. h. das stets sich gleichbleibende Sein, das Sein ohne Unterschied. Es hat also in keiner Hinsicht ein bald so bald anders sein, man kann es nicht zertheilen, nicht sich entfalten noch entwickeln oder ausdehnen lassen, man kann kein früher oder später an ihm wahrnehmen. Wenn nun kein früher noch später an ihm ist, sondern das Sein der Gegenwart das wahrste ist was sich von ihm aussagen lässt, und es geradezu selbst ist und zwar so, dass es als Wesenheit oder als das Leben ist, so kommen wir auch hier wieder auf den in Rede stehenden Begriff der Ewigkeit. Wenn wir nun hierbei von immer sprechen, von dem was nicht bald ist bald nicht ist, so ist zu beachten, dass diese Ausdrücke nur der Deutlichkeit wegen gebraucht werden. Denn der Ausdruck immer, wenn er nicht in seiner eigentlichen Bedeutung sondern als Bezeichnung des Unzerstörbaren genommen wird, kann die Seele leicht dazu verleiten, den Begriff der Vielheit und dessen was nie alle wird herbeizuziehen. Es wäre vielleicht besser gewesen, es bloss das Seiende zu nennen. In der That ist das Seiende eine ausreichende Bezeichnung für die Wesenheit, aber da einige auch das Werden für Wesenheit gehalten haben, so bedurfte es für diese zum Verständniss noch des Wörtchens 'immer'. Allerdings ist das Seiende vom immer Seienden sowenig verschieden wie etwa der Philosoph vom wahren Philosophen. Aber weil manches sich fälschlich für Philosophie ausgiebt, so wurde der Zusatz des wahren gemacht. So ist auch das 'immer' zum Seienden und das Seiende zum 'immer' dazugekommen, so dass man von einem immer Seienden d. h. Ewigen spricht. Man muss deshalb das immer im Sinne des wahrhaft Seienden nehmen, es als eine continuirliche Kraft auffassen, die nichts weiter bedarf zu dem was sie bereits hat. Sie hat aber alles. Eine

derartige Natur ist also alles und seiend und als alles ohne Mangel, keineswegs aber in einer Hinsicht vollständig, in einer andern wieder unvollständig. Das Zeitliche dagegen, auch wenn es scheinbar vollkommen ist, wie z. B. ein für die Seele ausreichender Körper vollkommen ist, bedarf noch des Zukünftigen und ist demnach hinsichtlich der Zeit, deren es bedarf, unvollkommen. Auch wenn die Zeit zugegen ist und das zeitlich Erscheinende begleitet, bleibt es doch in dieser Hinsicht unvollkommen und kann nur uneigentlich als vollkommen bezeichnet werden. Was dagegen seiner Natur nach keiner Zukunft bedarf, weder in Hinsicht auf eine bestimmte endliche noch eine unendliche oder unendlich zukünftige Zeit, sondern das was sein muss hat: dies ist der von unserm Denken gesuchte Begriff. Ihm kommt das Sein nicht in Folge einer bestimmten Quantität zu, sondern es liegt vor der Quantität. Auch darf es, wenn es selbst keine Quantität ist, schlechterdings mit keiner Quantität in Berührung treten. Hierdurch würde sein Leben zertheilt werden und diese Zertheilung seine absolute Untheilbarkeit aufheben. Vielmehr muss es seinem Leben wie seiner Wesenheit nach untheilbar sein. Der platonische Ausspruch vom Demiurgen 'er war gut' bezieht sich auf den Begriff des Alls und deutet durch das jenseits aller Zeit Liegende das Ausgeschlossensein eines bestimmten zeitlichen Anfangs an, so dass die Welt darum noch keinen zeitlichen Anfang hat, weil das, was für sie die Ursache ihres Daseins ist, sich im Denken als das frühere herausstellt. Und obgleich Plato nur der Deutlichkeit wegen diesen Ausdruck gebraucht hat, so hebt er doch selbst weiterhin das Unangemessene desselben hervor bei Dingen, denen der Begriff der von uns so genannten Ewigkeit zukommt.

7. Aber legen wir etwa mit dieser Auseinandersetzung ein Zeugniss ab für Dinge, die uns fremd sind, und sprechen über Gegenstände, die uns nichts angehen? Doch wie kann ein Verständniss von Dingen stattfinden, mit denen man in keiner Berührung steht? Wie sollen wir aber mit dem in Berührung kommen, was uns fremd ist? Folglich müssen auch wir Theil haben an der Ewigkeit. Aber wie ist das möglich, wenn wir in der Zeit sind? Was dies jedoch heisst, in der Zeit und in der Ewigkeit sein, das kann erst erkannt werden, wenn wir zuvor den Begriff der Zeit ausfindig gemacht haben. Deshalb müssen wir von der Betrachtung der Ewigkeit zu einer Betrachtung der Zeit und zur Zeit herabsteigen. Dort führte uns der Weg empor, jetzt wollen wir

reden, ohne zwar gänzlich herabzusteigen, aber doch so, wie die Zeit herabgestiegen ist.

Wenn von den alten herrlichen Männern nichts über die Zeit gesagt wäre, so würde es genügen im Anschluss an die bisherige Darstellung über die Ewigkeit im weitern unsere Ansicht mitzutheilen und zu versuchen, dieselbe mit dem gewonnenen Begriff der Ewigkeit in Einklang zu bringen. So ist es aber nöthig, zuvor die beachtenswerthen Ansichten der Früheren herauszuheben und zuzusehen, ob unsere eigene Entwickelung sich mit einer derselben in Uebereinstimmung befinden wird. Zunächst lassen sich die aufgestellten Ansichten über die Zeit der Hauptsache nach in drei Gruppen zerlegen. Man versteht unter Zeit entweder das was man Bewegung nennt, oder das was bewegt wird, oder eine Relation der Bewegung. Sie als Ruhe oder das Ruhende oder als Relation der Ruhe zu bezeichnen, würde offenbar dem Begriff der Zeit völlig widersprechen, da sie nirgendwie dieselbe ist. Von denen, welche die Zeit als Bewegung betrachten, betrachten sie die einen als die gesammte Bewegung, die andern als die Bewegung des Alls; diejenigen, welche sie als das Bewegte betrachten, denken dabei an die Sphäre des Weltalls; diejenigen endlich, welche sie für eine Relation der Bewegung halten, betrachten sie entweder als eine Ausdehnung der Bewegung oder als das Maass derselben oder überhaupt als etwas Begleitendes derselben, und zwar entweder der ganzen oder einer bestimmten Bewegung.

8. Für Bewegung nun kann man die Zeit unmöglich halten, weder wenn man sämmtliche Bewegungen versteht und gleichsam eine aus allen macht, noch wenn man eine bestimmte annimmt; denn beide Arten von Bewegung finden *in* der Zeit statt. Fände eine Bewegung nicht in der Zeit statt, so würde die Bewegung an sich um so weniger Zeit sein, da das worin die Bewegung stattfindet von der Bewegung selbst verschieden wäre. Gegen alles, was sich für diese Ansicht sagen lässt und gesagt ist, mag dies eine genügen, dass wohl die Bewegung aufhören und unterbrochen werden kann, nicht aber die Zeit. Wollte jemand sagen, die Bewegung des Alls wird nicht unterbrochen, so ist zu erwidern, dass auch diese, wenn der Umschwung gemeint ist, in einer bestimmten Zeit auf denselben Punkt zurückkommt, verschieden von der Zeit, in welcher die Hälfte zurückgelegt wird, man hätte eine halbe und eine doppelte Zeit, beide aber wären Bewegungen des Alls, von denen die eine von demselben Punkte aus zu dem-

selben Punkte, die andere nur bis zur Hälfte kommt. Auch der Umstand, dass man die Bewegung der äussersten Sphäre als die schärfste und schnellste bezeichnet, spricht für unsere Ansicht. Daraus ergiebt sich, dass die Bewegung derselben und die Zeit verschieden sind. Die schnellste von allen Bewegungen ist sie offenbar dadurch, dass sie in geringerer Zeit den grösseren, ja den grössten Raum zurücklegt. Die andern dagegen sind langsamer, weil sie in grösserer Zeit bloss einen Theil desselben zurücklegen. Wenn nun nicht einmal die Bewegung der Sphäre die Zeit ist, dann kann es noch viel weniger die Sphäre selbst sein, welche in Folge ihrer Bewegung für die Zeit gehalten wird. Soll aber die Zeit etwa eine Relation der Bewegung sein? Wäre sie eine Dauer oder Ausdehnung der Bewegung, so ist zu sagen, dass nicht jede Bewegung dieselbe Ausdehnung hat, nicht einmal die gleichzeitige; denn schneller und langsamer ist die Bewegung, selbst die an demselben Orte. Beide Ausdehnungen müssten dann durch ein anderes drittes gemessen werden, welches man mit grösserem Rechte als Zeit bezeichnen könnte. Welche von beiden Ausdehnungen soll aber die Zeit sein, oder vielmehr welche überhaupt, da es deren unzählige giebt? Soll sie die Ausdehnung einer bestimmten Bewegung sein, so kann sie wieder nicht die Ausdehnung jeder derartigen Bewegung sein, denn es giebt deren viele, so dass es auch viele Zeiten zugleich geben müsste. Ist sie die Ausdehnung des Alls und zwar die Ausdehnung bei der Bewegung selbst, was würde sie dann anders als die Bewegung sein und zwar die Bewegung von einer bestimmten Grösse? Diese bestimmte Grösse wird aber entweder durch den Raum gemessen werden, weil die Bewegung einen so und so grossen Raum durchschritten hat, und dies wird die Ausdehnung sein (dies ist aber nicht Zeit sondern Raum), oder die Bewegung selbst wird durch die Continuität und dadurch, dass sie nicht sofort aufhört, sondern stets sich fortsetzt, ihre Ausdehnung haben. Aber dies würde die Grösse der Bewegung sein. Wenn jemand eine Bewegung wahrnimmt und sie als gross bezeichnet, wie man etwa von einer grossen Wärme spricht, so kommt man auch hierbei nicht auf den Begriff der Zeit, sondern man erhält Bewegung und wieder Bewegung, wie wenn man unaufhörlich fliessendes Wasser hat und daran eine Ausdehnung wahrnimmt. Dieses wieder und wieder aber ist die Zahl, wie Zweiheit oder Dreiheit, und die Ausdehnung kommt der Masse zu. So also auch die Menge der Bewegung gleich der Zehnzahl oder gleich der

an der scheinbaren Masse der Bewegung erscheinenden Ausdehnung. Aber dies giebt keinen Begriff der Zeit, sondern nur ein so und so grosses. Etwas, das in der Zeit vor sich geht. In diesem Falle würde die Zeit nicht überall sein, sondern man würde unter Zeit nur wieder die Bewegung an der Bewegung als Substrat verstehen. Denn die Ausdehnung findet nicht ausserhalb statt, sie ist bloss keine augenblickliche Bewegung. Wenn aber das Augenblickliche schon in der Zeit liegt, wodurch soll ich denn das Nichtaugenblickliche von dem Augenblicklichen unterscheiden als dadurch, dass es eben auch in der Zeit liegt? Folglich ist die ausgedehnte Bewegung und ihre Ausdehnung nicht selbst Zeit, wohl aber in der Zeit. Will man aber die Ausdehnung der Bewegung Zeit nennen, so versteht man doch nicht die Ausdehnung der Bewegung selbst darunter, sondern dasjenige, dem zufolge die Bewegung ihre Ausdehnung hat, indem sie gleichsam neben jener herläuft. Was dies aber sei, ist nicht gesagt. Offenbar ist es die Zeit, in welcher die Bewegung stattgefunden hat. Dies war es aber, was unsere Betrachtung von Anfang an suchte, was eigentlich die Zeit sei. So kommt es fast auf dasselbe hinaus, wie wenn jemand auf die Frage: was ist die Zeit? antworten wollte: die Ausdehnung der Bewegung in der Zeit. Was ist denn das für eine Ausdehnung, die derjenige Zeit nennt, der sie ausserhalb der eigentlichen Ausdehnung der Bewegung setzt? Andererseits wird auch derjenige, der die Ausdehnung in die Bewegung selbst setzt, nicht wissen, wohin er die Ausdehnung der Ruhe setzen soll. Denn soviel etwas bewegt wird, soviel ruht ein anderes, und man könnte sagen, dass die Zeit von beiden dieselbe sei, so dass sie offenbar selbst von beiden verschieden ist. Was ist nun diese Ausdehnung und was hat sie für eine Natur? Unmöglich ist sie etwas Räumliches. Denn auch der Raum ist ja etwas ausserhalb derselben befindliches.

9. Es ist zu untersuchen, wie die Zeit Zahl oder Maass der Bewegung sei; so nämlich scheint es besser, da die Bewegung eine continuirliche ist. Zuerst nun entsteht hier ähnlich wie bei der Ausdehnung der Bewegung die Schwierigkeit, ob man dies von der gesammten Bewegung aussagen könne. Denn wie mag jemand die ungeordnete und unregelmässige zählen, oder welches ist die Zahl und das Maass oder wonach bestimmt sich das Maass? Misst man mit demselben Maasse eine jede und überhaupt jede Bewegung, die schnelle wie die langsame, so wird die Zahl und das Maass ähnlich

angewandt werden wie wenn die Zehnzahl etwa Pferde und Rinder misst oder wenn dasselbe Maass auf das Feuchte wie auf das Trockne angewandt wird. Wenn die Zeit ein derartiges Maass ist, so ist zwar gesagt worauf sie sich erstreckt, nämlich auf Bewegungen; was sie aber selbst ist, ist noch nicht gesagt. Wenn aber, wie die Zehnzahl, auch ohne Pferde genommen, als eine Zahl betrachtet werden kann, und das Maass, auch wenn es nicht misst, Maass ist mit einer bestimmten Natur, mit der Zeit, die Maass ist, sich ebenso verhalten muss — wenn sie an sich betrachtet ebenso beschaffen ist wie die Zahl: wie unterscheidet sie sich von dieser bestimmten Zehnzahl oder von jeder andern einheitlichen Zahl? Wenn sie aber ein continuirliches Maass ist, so wird sie Maass sein als ein bestimmtes Quantum, z. B. das Quantum einer Elle. Sie wird also Grösse sein, etwa wie eine Linie, die offenbar mitläuft mit der Bewegung. Aber diese mitlaufende Linie, wie kann sie das messen, mit dem sie läuft? Denn warum soll das eine mehr zum Maass des andern sich eignen? Doch es ist wohl besser und wahrscheinlicher, die Linie nicht als Maass jeder Bewegung sondern nur derjenigen zu setzen, mit der sie läuft. Dies Gemessene aber muss etwas Continuirliches sein, insofern die mitlaufende Linie daran haften soll. Jedoch darf man das Messende nicht äusserlich und getrennt auffassen, sondern zugleich mit der gemessenen Bewegung. Und was wird das Messende sein? Nun, das Gemessene wird die Bewegung sein, das Messende aber Grösse. Und welches von ihnen wird die Zeit sein? die gemessene Bewegung oder die messende Grösse? Allerdings wird die Zeit sein entweder die von der Grösse gemessene Bewegung oder die messende Grösse oder ein Drittes, das die Grösse wie eine Elle gebraucht um zu messen, wie gross die Bewegung ist. Indessen ist es rathsam, in allen diesen Fällen, wie wir gesagt haben, eine gleichmässige Bewegung anzunehmen; denn ohne die Gleichmässigkeit und ausserdem die Einheitlichkeit und Gesammtheit der Bewegung wird der Beweis schwierig für den, der die Zeit irgendwie als das Maass der Bewegung setzt. Wenn also die Zeit gemessene und zwar von dem Quantum gemessene Bewegung ist, so muss, wie die Bewegung (die Nöthigung dazu vorausgesetzt) nicht durch sich selbst sondern durch etwas anderes gemessen werden musste, auch die Grösse, wenn wirklich die Bewegung ein anderes Maass ausser sich haben soll und wir deshalb des zusammenhängenden Maasses zur Messung derselben bedurften — so bedarf auf dieselbe Weise auch die

Grösse selbst eines Maasses, damit die Bewegung, wenn dasjenige wonach gemessen wird in der bestimmten Grösse vorliegt, in ihrem Quantum gemessen werde. Und die Zahl wird zu der Grösse gehören, die die Bewegung begleitet, nicht aber die Grösse selbst sein, die mit der Bewegung läuft. Was könnte dies aber für eine sein als die Einzahl? Wie diese messen soll, darüber erhebt sich nothwendig eine Schwierigkeit. Doch selbst wenn jemand dies Wie ausfindig gemacht hätte, so wird er als messend nicht Zeit schlechthin sondern diese bestimmte Zeit ausfindig machen; das ist aber nicht dasselbe wie Zeit schlechthin. Denn ein anderes ist es zu sagen 'Zeit', ein anderes 'bestimmte Zeit'; denn bevor man von einem bestimmten Quantum spricht, muss man sagen, was dieses bestimmte Quantum sei. Aber die Zahl, welche die Bewegung misst ausserhalb der Bewegung, ist die Zeit, wie die von den Pferden ausgesagte Zehnzahl nichts mit den Pferden zu thun hat. Was nun diese Zahl sei, ist nicht gesagt, die doch vor dem Messen ist was sie ist wie die Zehnzahl. Vielleicht ist es diejenige, welche nach dem Prius und Posterius der Bewegung nebenherlaufend misst? Aber was diese nach dem Prius und Posterius messende Zeit ist, ist noch nicht klar. Sicherlich indessen wird das nach dem Prius und Posterius Messende, sei es durch ein Zeichen oder sonstwie, durchaus nach der Zeit messen. Es wird also diese die Bewegung durch das Prius und Posterius messende Zahl sich an die Zeit halten und heften, damit sie messe. Denn entweder nimmt man das Prius und Posterius örtlich, z. B. den Anfang des Stadiums, oder vielmehr man muss es zeitlich nehmen. Denn überhaupt ist das Prius die Zeit, welche in die Gegenwart ausläuft, und das Posterius die, welche mit der Gegenwart beginnt. Etwas anderes ist also die Zeit als die Zahl, welche nach dem Prius und Posterius die Bewegung misst, nicht bloss eine beliebige sondern auch eine fest geordnete. Ferner warum soll nach Hinzutreten der Zahl, sei es als gemessene oder als messende — denn ebendieselbe dürfte eine messende wie eine gemessene sein können — warum also soll nach Hinzutreten der Zahl Zeit dasein, während aber Bewegung vorhanden ist und in derselben das Prius und Posterius durchaus statthat, nicht Zeit sein? Das wäre gerade wie wenn jemand sagen wollte, die Grösse sei nicht so gross als sie ist, wenn man darunter nicht diese bestimmte Grösse verstehe. Da aber die Zeit unendlich ist und auch so bezeichnet wird, wie kann bei ihr eine Zahl statthaben? Es müsste denn jemand einen Theil

von ihr nehmen und den messen, wobei denn die Zahl vorhanden ist noch ehe gemessen wird. Warum aber soll sie nicht sein selbst vor der Existenz der messenden Seele. Es müsste denn sein, dass jemand ihren Ursprung von der Seele herleitete. Freilich um des Messens willen braucht sie keineswegs davon herzurühren, denn sie ist in ihrer Grösse vorhanden, auch wenn sie niemand misst. Nennt aber jemand die Seele als das was sich der Grösse zum Messen bedient: was trägt dies aus für den Begriff der Zeit?

10. Was die Ansicht betrifft, die Zeit sei eine Folge der Bewegung, so lässt sich über dieselbe begrifflich nichts lehren noch aussagen, bevor man nicht gesagt hat, was das Mitfolgende ist; denn jenes dürfte vielleicht die Zeit sein. Der Ausdruck 'Folge' ist näher zu untersuchen, mag man dieselbe als später oder gleichzeitig oder früher auffassen, vorausgesetzt dass es wirklich eine solche Folge giebt; denn wie man sie auch ansieht, sie liegt in der Zeit. Ist dem so, dann wird die Zeit eine Folge der Bewegung sein in der Zeit. Allein da wir nicht suchen was die Zeit nicht ist, sondern was sie ist, und darüber viel von vielen vor uns gesagt ist, was Satz für Satz durchzugehen mehr eine geschichtliche Darstellung erfordern würde, und manches darüber so nach dem ersten Einfall gesagt ist; da ferner gegen die Behauptung, die Zeit sei das Maass der Bewegung des Weltalls, aus dem bereits Gesagten manches andere und auch das jetzt über das Maass der Bewegung Gesagte sich anführen lässt — denn abgesehen von der Unregelmässigkeit [der Bewegung] wird alles andere auch auf sie passen — so dürfte füglich auseinanderzusetzen sein, was man sich denn eigentlich unter der Zeit vorzustellen habe.

11. Wir müssen also wieder zurückgehen auf jenen Zustand, welchen wir von der Ewigkeit aussagten, auf jenes unwandelbare, in jedem Punkt vollständige und bereits unendliche Leben, welches nach keiner Richtung hin abweicht und in dem Einen und zu dem Einen hin steht; Zeit aber war noch nicht oder war wenigstens für jene [intelligiblen Wesen] noch nicht, sollte aber werden durch den Begriff und die Natur des Posterius. Wie demnach, da diese intelligiblen Dinge ruhig in sich verharren, die Zeit zuerst heraussprang: um das zu erfahren dürfte jemand die Musen, die damals noch nicht waren, ohne Erfolg anrufen, wohl aber die gewordene Zeit selbst, wie sie in die Erscheinung getreten und geworden ist. Sie möchte über sich etwa in folgender Weise sprechen: Bevor sie noch

dies Prius erzeugte und des Posterius bedurfte, ruhte die Zeit in sich selbst in dem Seienden als nicht seiend, vielmehr verharrte sie in jenem gleichfalls in ihrer Ruhe. Da aber ihre Natur einen regen Thätigkeitstrieb hatte und ihr eigener Herr sein wollte und ihren Besitz zu vermehren strebte, so bewegte sie sich selbst, es setzte sich auch die Zeit in Bewegung, und da wir uns immer auf das Folgende hin und nicht auf dasselbe sondern auf ein anderes und wieder ein anderes hin bewegten und so eine gewisse Länge des Weges beschrieben, haben wir die Zeit als ein Abbild der Ewigkeit fertig gebracht. Da nämlich die Seele eine gewisse unruhige Kraft in sich spürte und was sie dort oben erblickte immer auf ein anderes übertragen wollte, so mochte sie die ganze Fülle bei sich selbst nicht leiden: wie aus dem ruhenden Samen der keimende Begriff sich herauswickelt und weithin, wie man glaubt, seinen Durch- und Ausgang nimmt, indem er das Viele durch die Zertheilung verschwinden macht und statt des Einen in sich selbst nicht in sich selbst das Eine aufzehrt und fortschreitet zu einer grösseren aber schwächeren Ausdehnung, so machte sich auch diese, indem sie die sichtbare Welt in Nachahmung jener bildete, die sich bewegt nicht in der Bewegung dort oben, aber in einer ähnlichen, die ein Bild jener sein will — so machte sie sich zuerst selbst zur Zeit und trug sie statt der Ewigkeit davon; dann unterwarf sie auch das Gewordene [die sichtbare Welt] dem Dienst der Zeit, indem sie es ganz und gar in die Zeit verlegte und sämmtliche Evolutionen desselben in derselben befasste. In ihr [der Weltseele] sich bewegend (denn die Welt hat in diesem All keinen andern Ort als die Seele) bewegte sie sich auch in der Zeit jener. Denn indem sie eine Kraft nach der andern von sich ausgehen liess und dann wieder eine andere in ununterbrochener Reihenfolge, erzeugte sie kraft der Thätigkeit das Folgende und ging zugleich mit einer andern Thätigkeit nach jener dem was früher nicht war vorauf, weil weder der Gedanke in Wirksamkeit gesetzt noch das jetzige Leben ähnlich dem vor ihr voraufgehenden war. Zugleich also war das Leben ein anderes und eben dadurch hatte es eine andere Zeit. Der Abstand und die Ausdehnung des Lebens also hatte die Zeit und der jedesmalige Fortschritt des Lebens hat jedesmal die Zeit und das entschwundene Leben hat die entschwundene Zeit. Wenn also jemand sagte: Zeit ist Leben der Seele, welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern übergeht — scheint er dann etwas rechtes zu sagen? Denn wenn

Ewigkeit Leben ist in der Ruhe, Unveränderlichkeit, Gleichheit und unendliches Leben und wenn die Zeit ein Bild der Ewigkeit sein muss, ganz so wie dieses All sich zu jenem verhält: so ist zu sagen, dass es anstatt des dortigen Lebens ein anderes Leben, nämlich das dieser Kraft der Seele als homonymes giebt und anstatt der Bewegung der vernünftigen Seele die Bewegung eines Theils derselben; anstatt der Identität, der Gleichmässigkeit und Stabilität ein nicht Stabiles, bald dies bald jenes Wirkendes; anstatt des Untrennbaren und Einen ein Schattenbild des Einen, das nur in der Continuität eins ist; anstatt des Unendlichen und Ganzen das in unendlicher Reihe aufeinander Folgende; anstatt des in sich geschlossenen Ganzen das nur Theil für Theil zum Ganzen Strebende und immer ein Ganzes Werdende, denn so wird es das Ganze, bereits in sich Geschlossene und Unendliche nachahmen, wenn es stets hinzuerwerbend sein will in dem Sein; so wird denn auch das Sein jenes Sein nachahmen. Man darf aber die Zeit nicht ausserhalb der Seele und gesondert von ihr auffassen, gleichwie die Ewigkeit nicht ausserhalb des Seienden, auch nicht als begleitende Folge noch als ein Posterius, gleichwie die Ewigkeit dort [in der intelligiblen Welt] nicht, sondern als ein darin Geschautes, darin Enthaltenes und damit Zusammengehöriges, gleichwie auch die Ewigkeit ein solches ist.

12. Man muss aber hieraus abnehmen, dass diese Natur [d. h. die Zeit] die Ausdehnung und Länge eines derartigen Lebens ist, die in ebenmässigen und ähnlichen, geräuschlos sich vollziehenden Veränderungen fortschreitet, die eine continuirliche Thätigkeit hat. Nähmen wir nun umgekehrt an, diese Kraft cessire einmal mit jenem Leben, das sie jetzt als ein unaufhörliches und nimmer nachlassendes hat, weil sie die Wirksamkeit einer stets seienden Seele ist und zwar nicht als eine auf sich selbst bezogene und in sich selbst beharrende sondern als eine schöpferische und erzeugende — wollten wir also annehmen, dass diese Thätigkeit nicht mehr wirksam sei, sondern aufhöre und dass auch dieser Theil der Seele zu dem da droben und zur Ewigkeit hingewandt sei und in Ruhe verharre: was wäre dann noch ausser der Ewigkeit? Wie gäbe es ein Verschiedenes, da alles in Einem beharrt? Wie gäbe es da noch ein Früher? wie ein Später und ein Mehr? Wo könnte die Seele sich dann anders hinwenden als da wo sie ist? Vielmehr könnte sie sich auch diesem nicht *zuwenden*, da sie sich ja zuvor abwenden müsste um sich hinzuwenden. Würde doch auch die Sphäre selbst nicht sein, welche

nicht früher vorhanden ist als die Zeit; denn in der Zeit ist und bewegt sich auch diese, und wenn sie steht, während jene sich thätig erweist, so werden wir die Dauer ihres Stillstandes messen, solange jene ausserhalb ist. Wenn nun mit dem Ablassen und Einswerden jener die Zeit aufgehoben ist, so erzeugt offenbar der Anfang dieser dorthin gerichteten Bewegung und diese Lebensäusserung die Zeit. Deshalb ist auch [im Timäus] gesagt, dass sie zugleich mit diesem All entstanden sei, weil die Seele sie zugleich mit diesem All erzeugt hat. Denn in einer derartigen Thätigkeit ist auch dieses All geworden; und diese ist Zeit, jenes in der Zeit. Wollte aber jemand sagen, Platon nenne auch die Bewegungen der Gestirne Zeiten, so sei er daran erinnert, dass er sagt, diese seien geworden um die Zeit anzuzeigen und abzugrenzen und als ein deutliches, augenscheinliches Maass zu dienen. Denn da es nicht anging die Zeit selbst durch die Seele zu begrenzen, noch auch jeden einzelnen Theil eines Unsichtbaren und nicht Greifbaren an sich selbst zu messen, so machte er vorzüglich für die des Zählens Unkundigen Tag und Nacht, wodurch es möglich war den Begriff der Zwei an der Verschiedenheit zu erfassen, woraus denn, wie Plato sagt, der Begriff der Zahl entstand. Dann konnten wir, indem wir die Dauer von Sonnenaufgang bis wieder zum Sonnenaufgang nahmen, die Zeitdauer gewinnen bei der Gleichmässigkeit der Bewegungsart, auf die wir uns stützen, und wir brauchen eine derartige Zeitdauer gleichsam als Maassstab, nämlich als Maassstab der Zeit, denn die Zeit ist nicht selbst der Maassstab. Denn wie sollte man sonst messen und was sollte man beim Messen als die bestimmte Grösse bezeichnen wie ich sie z. B. habe? Wer ist nun dieser Ich? Doch wohl derjenige, an dem die Messung geschieht. Also *ist* er, damit er messe, ohne das Maass selber zu sein. Die Bewegung also des Alls wird nach der Zeit gemessen sein und die Zeit wird nicht das Maass der Bewegung sein dem Wesen und Begriffe nach, sondern indem sie es accidentiell ist wird sie als ein anderes Früheres anzeigen, wie gross die Bewegung ist. Und die als *eine* aufgefasste Bewegung wird, in so und so langer Zeit wiederholt gezählt, zu der Vorstellung einer vergangenen Zeitdauer führen. Wenn demnach jemand sagte, die sphärische Bewegung messe in gewisser Weise die Zeit, indem sie nach Möglichkeit in ihrer eigenen Grösse und Dauer die Grösse und Dauer der Zeit anzeigt, so dürfte das eine richtige Erklärung sein. Das von der sphärischen Bewegung Gemessene also d. h. das An-

gezeigte wird die Zeit sein, nicht erzeugt von der sphärischen Bewegung sondern angezeigt; und so wird das Maass der Bewegung das von einer bestimmt abgemessenen Bewegung Gemessene sein und wird, gemessen von dieser, doch als ein anderes als diese zu betrachten sein: war es doch auch ein anderes insofern es maass, und wieder ein anderes insofern es gemessen wird, gemessen nämlich per accidens. Danach wäre also darüber gesprochen in der Weise wie wenn jemand sagte, das von der Elle Gemessene sei die Grösse, ohne den Begriff derselben anzugeben, und wie etwa jemand die Bewegung, die er wegen ihrer Unendlichkeit nicht definiren kann, als das vom Raum Gemessene bezeichnen dürfte; denn nachdem er den Raum, welchen die Bewegung durchlaufen, aufgefasst hätte, würde er sagen, sie sei so gross als der betreffende Raum.

13. Die sphärische Bewegung also zeigt die Zeit an, in der sie sich selbst befindet. Es darf aber die Zeit das 'in welcher' nicht mehr als ein Merkmal an sich haben, sondern sie muss in erster Linie selbst sein was sie ist, in welcher sie das andere bewegt und ruht in gleichmässiger, geordneter Weise, und von Seiten irgend eines Geordneten zur Erscheinung kommen und in die Vorstellung treten, nicht jedoch werden, es sei dies ein Ruhendes oder Bewegtes, besser jedoch ein Bewegtes; denn die Bewegung bringt uns besser zu einer deutlichen Vorstellung von der Zeit als die Ruhe, und anschaulicher wird uns die Dauer nach abgelaufener Bewegung als die Dauer in der Ruhe. Deshalb sind die Philosophen auch zu der Definition gekommen: 'die Zeit ist das Maass der Bewegung', statt zu sagen: 'die Zeit ist von der Bewegung gemessen' und anstatt hinzuzufügen, was denn das was gemessen wird an sich ist, nicht aber etwas Accidentielles von ihm auszusagen und dies dann [auf das Wesen der Sache] zu übertragen. Aber vielleicht meinen sie diese Uebertragung und Vertauschung nicht, sondern wir verstehen sie falsch, und indem sie deutlich das Maass nach dem Gemessenen bezeichnen, haben wir ihre Ansicht nicht getroffen. Der Grund unsers Missverständnisses liegt darin, dass sie den Begriff, das Wesen der Sache, sei sie nun ein Messendes oder ein Gemessenes, nicht völlig klar machen, weil sie in ihren Schriften Wissende und eigene Zuhörer im Auge haben. Plato wenigstens hat weder ein Messendes noch ein von etwas anderem Gemessenes als das Wesen der Zeit bezeichnet, sondern um sie zu veranschaulichen sagt er, die sphärische Bewegung habe immer einen kleinsten Theil zum kleinsten Theil derselben hinzuge-

nommen, so dass wir daraus abnehmen könnten, was und wie gross die Zeit sei. Um jedoch ihr Wesen klar zu machen sagt er, sie sei zugleich mit dem Himmel geworden nach dem Vorbild der Ewigkeit und zwar sei sie ein bewegtes Bild, weil auch die Zeit nicht ruht wenn die Seele nicht ruht, mit der zusammen sie läuft und kreist; zugleich mit dem Himmel aber ist sie geworden, weil ein solches Leben [der Seele] auch den Himmel macht und ein und dasselbe Leben den Himmel und die Zeit zu Stande bringt. Gesetzt den Fall, es zöge sich dies Leben in sich selbst zu einer leeren Einheit zusammen, so hätte in demselben Augenblick auch die Zeit, die in diesem Leben ist, wie der Himmel, der dieses Leben nicht mehr hätte, aufgehört zu sein. Wenn aber jemand das Prius und Posterius dieses abgeleiteten Lebens und dieser abgeleiteten Bewegung als etwas Reales annähme und das als Zeit ansähe, dagegen das in der ursprünglichen und wahren Bewegung vorhandene Prius und Posterius für nichts erklärte, so wäre das sehr absurd, indem er der seelenlosen Bewegung das Prius und Posterius und die Zeit zuspräche, dagegen der Bewegung, nach welcher diese erst besteht als Nachahmung, abspräche, einer Bewegung, von welcher aus auch das Prius und Posterius durch ursprüngliche, selbstthätige Bewegung von Anfang an besteht und welche, wie eine jede ihrer eigenen Thätigkeiten, so auch das Folgende der Reihe nach und mit dem Erzeugen zugleich auch den Uebergang derselben auf etwas anderes erzeugt. Warum führen wir nun zwar diese Bewegung, die des Alls, in den Umkreis jener [der Seele] hinein und verlegen sie in die Zeit, nicht aber ebenso die Bewegung der Seele, die in ihr besteht und in ewiger Wirksamkeit hindurchgeht durch die Dinge? Nun deshalb, weil das vor und über ihr Liegende die Ewigkeit ist, welche nicht mit ihr fortschreitet und sich ausbreitet. Zuerst also trat diese in die Zeit heraus und erzeugte die Zeit und hat sie mit ihrer eigenen Wirksamkeit. Wie nun überall? Weil jene von keinem einzigen Theile der Welt getrennt ist, wie auch die Seele in uns von keinem einzigen Theile. Behauptet aber jemand, die Zeit sei keine Hypostase und nichts Reelles, so wird er offenbar auch über Gott selbst eine falsche Behauptung aufstellen wenn er sagt: Gott war und wird sein; denn so wird er sein und war er wie dasjenige ist, in welchem er nach seiner Behauptung sein wird. Allein zur Bekämpfung dieser Gegner wird eine andere Art der Beweisführung erfordert. Das aber ist ausserdem bei allem Gesagten zu beachten, dass, wenn

jemand an einem Menschen, der sich bewegt, das im Vorwärtsgehen zurückgelegte Quantum auffasst, er auch das Quantum der Bewegung auffasst und dass, wenn er die Bewegung, etwa durch die Schenkel, sieht, er auch das vor dieser Bewegung in dem Menschen vorhandene bestimmte Quantum der Bewegung sieht, wenn anders er die Bewegung des Körpers bis zu diesem bestimmten Quantum ausdehnte. Den während dieser bestimmten Zeit bewegten Körper nun wird er zurückführen auf diese bestimmte Bewegung (denn sie ist der Grund) und die Zeit dieser, diese selbst aber auf die Bewegung der Seele, welche dieselbe Dimension hat. Worauf nun aber wird er die Bewegung der Seele zurückführen? Worauf er nämlich will, er wird immer auf ein in sich Geschlossenes, Untheilbares kommen. Dies ist demnach das Uranfängliche, Erste und das, in welchem das andere ist; es selbst ist nicht mehr in einem andern, denn dies kann es nicht fassen. Und bei der Weltseele verhält es sich ebenso. Also ist auch wohl in uns die Zeit? Gewiss, in jeder derartigen Seele und von gleicher Beschaffenheit in allen Menschen, und alle Seelen sind eine. Daher wird die Zeit nicht auseinandergezogen und zertheilt werden [durch die einzelnen Seelen], sowenig wie die Ewigkeit, die auf verschiedene Weise in allen gleichartigen Dingen existirt.

ACHTES BUCH.

Von der Natur und dem Schauen und dem Einen oder Vom Schauen.

1. Wenn wir ohne uns vorläufig an eine ernsthafte Untersuchung zu wagen zuerst im Scherz sagten, alles strebe nach dem Schauen und blicke auf dieses Ziel, nicht bloss die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen Geschöpfe, sowohl die Natur in den Pflanzen als auch die diese erzeugende Erde; sodann, alles erlange dasselbe soweit es ihm möglich sei, und zwar gelange das eine so, das andere anders zum Schauen, manches in Wahrheit, manches vermöge einer Nachahmung und eines Bildes davon: würde wohl jemand das Paradoxe dieser Rede erträglich finden? Nun, da dieselbe bloss an uns gerichtet ist, so wird uns aus der scherzhaften Behandlung

unserer eigenen Angelegenheiten keinerlei Gefahr erwachsen. Also schauen auch wir wohl indem wir jetzt scherzen? Ja freilich, wir und alle die da scherzen thun dies und gerade hiernach strebend scherzen sie; und es lässt sich behaupten: wenn ein Kind oder ein Mann Scherz oder Ernst treibt, so treibt der eine den Ernst, das andere den Scherz um des Schauens willen, und jede Handlung richtet ihren Eifer auf das Schauen, die nothwendige indem sie das Schauen auch mehr nach aussen hin zieht, die sogenannte freiwillige indem sie dies zwar weniger thut, doch aber auch ihrerseits durch das Streben nach dem Schauen zu Stande kommt. Aber dies nachher. Jetzt wollen wir davon reden, welches Schauen der Erde selbst und den Bäumen und überhaupt den Pflanzen zukommt, und wie wir die Geschöpfe und Erzeugnisse der Erde auf die Thätigkeit des Schauens zurückführen, und wie die Natur, der man Vorstellungen und Begriffe abspricht, Schauen in sich selbst hat und was sie schafft eines Schauens wegen schafft, das sie nicht hat.

2. Dass hier nun weder Hände noch Füsse noch irgend ein angefügtes oder anerschaffenes Organ, wohl aber Materie nöthig ist, in der sie (die Natur) schaffen soll und die sie gestaltet, ist wohl jedem klar. Ebenso muss jede mechanische Ursache aus der schöpferischen Thätigkeit der Natur entfernt werden. Denn was für ein Stoss oder welche Hebelkraft bringt die bunte Mannigfaltigkeit von Farben und Gestalten hervor? Können ja auch die Wachsbildner, die man doch gemeinhin im Auge hat, wenn man der Natur eine derartige Thätigkeit zuschreibt, keine Farben hervorbringen, ohne dass sie Farben von aussen herzubringen zu ihren Werken. Allerdings aber, da man gewahrte, dass auch in jenen Künstlern etwas Bleibendes sein muss, nach welchem eben sie mittels der Hände ihre Werke verfertigen, musste man auch hinaufgehen bis zu einem Analogon in der Natur und bemerken, wie auch dort die Kraft, die nicht durch Hände hervorbringt, bleiben und zwar ganz bleiben muss. Denn sicherlich verlangt sie nicht das eine als bleibend, das andere als bewegt (denn die Materie ist das Bewegte, an ihr aber [der Natur] ist nichts Bewegtes), oder jenes wird nicht das zuerst Bewegende noch die Natur dieses sein.

Der Begriff freilich, möchte jemand sagen, ist unbewegt, sie selbst aber ist von dem Begriff verschieden und bewegt. Aber wenn sie die ganze Natur meinen, dann gehört auch der Begriff dazu; ist aber etwas von ihr unbewegt, so ist dies

wieder der Begriff. Nämlich Form muss sie sein, nicht aus Materie und Form; denn was soll ihr warme oder kalte Materie? Denn die Materie, welche zu Grunde liegt und bearbeitet wird, bringt diese Form entweder mit oder erhält eine Qualität, nachdem sie, an sich qualitätslos, der Einwirkung des Begriffs unterzogen worden. Denn nicht Feuer muss hinzukommen, damit die Materie Feuer werde, sondern Begriff. Dies ist auch ein nicht geringes Zeichen dafür, dass in den Thieren und Pflanzen die Begriffe das schöpferische Princip sind und die Natur ein Begriff ist, welcher einen andern Begriff schafft als Erzeugniss seiner selbst, indem er zwar dem Substrat etwas giebt, selbst aber bleibt. Der Begriff nun, der an der sichtbaren Gestalt erscheint, ist bereits der letzte, ist todt und kann keinen andern mehr erschaffen; der aber das Leben hat, ein Bruder des der die Gestalt hervorgebracht hat und selbst mit der nämlichen Kraft ausgerüstet, schafft in dem erzeugten Begriff.

3. Wie kann er nun schaffend und also schaffend etwa des Schauens theilhaftig werden? Nun, wenn er bleibend schafft und in sich selbst bleibend und Begriff ist, so möchte er wohl selbst Schauen sein. Denn die Handlung dürfte gemäss dem Begriffe vor sich gehen, verschieden offenbar vom Begriff; jedoch der Begriff, und gerade der, welcher mit der Handlung verbunden ist und sie leitet, dürfte nicht Handlung sein. Ist er also nicht Handlung, sondern Begriff, so ist er Schauen; und in der ganzen Sphäre der Begriffe ist der letzte aus dem Schauen und so als ein (an)geschauter selbst Schauen, der vor diesem liegende aber ist in seiner Gesammtheit ein doppelter: einerseits nicht wie Natur, sondern Seele, andererseits in der Natur und die Natur. Stammt denn nun auch dieser [letztere] aus dem Schauen? Allerdings aus dem Schauen, so jedoch, dass er sich selbst gewissermassen geschaut hat. Er ist nämlich das Product des Schauens und eines Schauenden. Wie hat aber sie selbst [die Natur] ein Schauen? Das begriffliche hat sie freilich nicht; ich nenne aber 'begriffliches Schauen' das Reflectiren über ihren eigenen Inhalt. Warum nicht, da sie doch Leben ist und Begriff und schöpferische Kraft? Doch wohl, weil das Reflectiren das Noch-nicht-haben ist. Wenn sie aber hat, so ist sie deshalb weil sie hat, auch schöpferisch thätig. Sie hat also was sie ist, und darin besteht für sie das Schaffen; sie ist aber Schauen und Anschauung, denn sie ist Begriff. Dadurch also, dass sie Schauen und Anschauung und Begriff ist, dadurch schafft sie auch insofern

sie dieses ist. Die schöpferische Thätigkeit demnach hat sich uns als ein Schauen erwiesen; sie ist nämlich das Resultat des Schauens, eines in sich verharrenden Schauens, das nichts anderes gethan, sondern dadurch dass es Schauen ist geschaffen hat.

4. Und wenn jemand sie [die Natur] fragte, weswegen sie schaffe, so könnte sie, falls sie dem Fragenden Gehör geben und Rede stehen wollte, sagen: „Du hättest nicht fragen sondern ebenfalls stillschweigend verstehen sollen, wie auch ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Was denn verstehen? Dass das Gewordene ein Gegenstand meines in Schweigen versunkenen Schauens ist und dass mir, die ich aus einem sogearteten Schauen entstanden bin, eine schaulustige Natur zu Theil geworden und das schauende Vermögen in mir eine Anschauung schafft, wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht sondern schaue, und so treten die Umrisse der Körper gleichsam von selber herausgleitend in's Dasein. Dabei ergeht es mir wie der Mutter und denen die mich erzeugten; denn auch jene sind aus dem Schauen, und ich bin aus ihnen entsprungen ohne dass sie etwas thaten, sondern dadurch dass sie höhere Begriffe sind und sich selbst schauen bin ich geboren." Was will dies nun bedeuten? Dass die sogenannte Natur, welche Seele ist, nämlich ein Erzeugniss der früheren, kräftiger lebenden Seele, welche ruhend in sich selbst das Schauen hat ohne nach dem oberen oder niederen zu blicken, welche auf ihrem Standpunkt d. h. in ihrem eigenen Gleichgewicht und gleichsam Selbstbewusstsein verharrt, durch diese Einsicht und dieses Selbstbewusstsein die Dinge nach ihr schaute, soweit es ihr möglich, und nichts weiter suchte nach Vollendung einer glänzenden und reizvollen Anschauung. Und wenn jemand ihr ein Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein solches Bewusstsein oder Verstehen wie wir es sonst den Dingen zusprechen, sondern verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden. Denn sie ruht in dem Schauen ihrer eigenen Anschauung, die ihr daraus entstanden, dass sie in sich selbst und bei sich selbst bleibt und Anschauung ist, und zwar ein schweigendes wenngleich dunkleres Schauen. Denn ein anderes Schauen sieht deutlicher als sie, sie aber ist das Bild eines andern Schauens. Auf diese Weise ist denn auch das von ihr Erzeugte durchaus schwach, weil ein schwaches Schauen eine schwache Anschauung hervorbringt; bringen doch auch die Menschen, wenn sie zu schwach geworden zum

Schauen, den Schatten des Schauens und des Begriffs, die Handlung, hervor. Denn da das Vermögen des Schauens wegen Geistesschwäche nicht hinreicht, so können sie den Gegenstand des Schauens nicht hinlänglich erfassen und werden deshalb nicht befriedigt; indem sie aber denselben zu erschauen trachten, wenden sie sich zur Handlung, damit sie hier sehen was sie mit dem Verstande [Geist] nicht sehen konnten. Wenn sie denn also thätig sind, dann wollen sie selbst es schauen und auch die andern es schauen und empfinden lassen, wenn nämlich ihr Vorsatz bestmöglich zur That geworden ist. Ueberall werden wir demnach dies ausfindig machen: die schaffende Thätigkeit wie das Handeln ist eine Schwäche oder begleitende Folge des Schauens; eine Schwäche, wenn jemand nach vollbrachter Handlung weiter nichts hat, eine begleitende Folge, wenn er vor diesem etwas besseres zu schauen hat als das Erzeugniss seines Thuns. Denn wer zieht es vor, wenn er das Wahre schauen kann, dem Schattenbild des Wahren nachzugehen? Das bezeugen auch die minder begabten Kinder, die unfähig zur Wissenschaft und Speculation sich den Künsten und technischen Fertigkeiten zuwenden.

5. Doch nachdem wir über die Natur gesprochen und auseinandergesetzt haben, in welcher Weise die erzeugende Kraft ein Schauen ist, wollen wir übergehen zu der Seele die vor ihr ist und erklären, wie das Schauen dieser und die Lernbegierde und der Forschungstrieb und der Geburtsschmerz in Folge der Erkenntniss und die eigene Fülle veranlasst hat, dass sie, selbst ganz Anschauung geworden, eine andere Anschauung hervorbrachte, wie z. B. die einzelne Kunst, wenn sie völlig geworden, eine andere gleichsam kleine Kunst hervorbringt in dem Schüler, der Bilder von allem in sich trägt, die im übrigen freilich nur wie dunkle und sich selbst zu helfen unvermögende Anschauungen sind. Der erste Theil derselben nun (der Seele), der oben ist und von oben her stets erfüllt und erleuchtet wird, bleibt dort, derjenige aber, der durch die erste Theilnahme an dem das theilgenommen einen Antheil gewinnt, geht fortwährend als Leben aus Leben hervor; denn die Lebensenergie erstreckt sich überall hin und es giebt keinen Ort wo sie fehlt. Hervorgehend jedoch lässt sie den früheren Theil ihrer selbst da wo sie ihn zurückgelassen verbleiben; denn wenn sie (wirklich) den früheren Theil verlassen hat, wird sie nicht mehr überall sein, sondern da wo sie aufhört allein. Nicht gleich indessen ist das Hervorgehende dem Gebliebenen. Wenn sie also überall hin sich

erstrecken muss und kein Ort unerfüllt bleibt von ihrer Wirksamkeit und immer das Frühere etwas anderes ist als das Spätere; wenn ferner die Wirksamkeit aus dem Schauen oder dem Handeln fliesst, das Handeln aber noch nicht da war, denn es kann unmöglich vor dem Schauen stattfinden: so muss das eine zwar schwächer sein als das andere, insgesammt aber Schauen, daher muss das was ein dem Schauen gemässes Handeln zu sein scheint, das schwächste Schauen sein; denn das Erzeugte muss [dem Erzeugenden] stets gleichartig sein, schwächer allerdings dadurch dass es beim Herabsteigen hinschwindet. Geräuschlos freilich geht alles zu, da kein sichtbares oder äusseres Schauen oder Handeln erforderlich ist; und auch die schauende Seele und das also Schauende, als das mehr nach aussen Gewandte und anders Geartete als das vor derselben [der Seele] Liegende, schafft das nach derselben Liegende, kurz das Schauen schafft das Schauen. Denn auch eine Grenze hat weder das Schauen noch die Anschauung. Deshalb ist sie auch überall. Denn wo sollte sie nicht sein? Ist sie doch in jeder Seele das nämliche, denn sie ist nicht umschrieben durch Grösse. Freilich ist es nicht gleicher Weise in allen Dingen, so auch nicht in jedem Theil der Seele auf ähnliche Weise. Deshalb giebt der Lenker den Rossen was er geschaut hat, und nachdem die es empfangen, strecken sie sich doch wohl offenbar nach dem was sie gesehen haben, denn sie haben nicht alles empfangen. Sollten sie aber sich streckend handeln, so handeln sie dessentwegen, nach dem sie sich strecken. Das war aber Schauen und Anschauung.

6. Das Handeln geschieht also um des Schauens und der Anschauung willen; darum ist auch für die Handelnden das Schauen das Ziel, und was sie gleichsam auf directem Wege nicht erlangen konnten, das suchen sie auf Umwegen zu erreichen. Wiederum, wenn sie erlangt haben was sie wünschen, so ist offenbar das was sie geschehen wissen wollten (nicht damit sie es nicht erkännten, sondern damit sie es erkännten und als gegenwärtig in der Seele sähen) das vorgesetzte Ziel des Schauens. Handeln sie ja doch auch des Guten wegen, und zwar nicht damit sie es ausserhalb ihrer selbst oder überhaupt nicht haben, sondern damit sie das Gute aus der Handlung haben. Wo aber ist dies? In der Seele. So ist also die Handlung wieder in Schauen umgeschlagen, denn was sie in der Seele, der Begriff ist, ergreift, was wäre es anders als ein schweigender Begriff? Und zwar um so mehr je mehr sie [die Seele] Begriff ist. Denn dann hat sie Ruhe und sucht

nichts mehr, da sie ja erfüllt ist, und das Schauen, das sich in einem solchen Vertrauen auf den Besitz befindet, ruht nach innen gewandt. Und je lebendiger die Ueberzeugung, um so ruhiger ist auch das Schauen, (auf welchem Wege es dem Einen näher führt) und das Erkennende vereinigt sich jemehr es erkennt (denn nunmehr muss Ernst gemacht werden) mit dem Erkannten. Denn wenn es zwei sind, so wird das eine dies, das andere jenes sein; es liegt dann gleichsam eins neben dem andern und dieses doppelte hat sich noch nicht mit einander vereinigt; das wäre gerade als wenn die in der Seele vorhandenen Begriffe nichts wirkten. Daher darf der Begriff nichts äusserliches sein, sondern muss suchen eins zu werden mit der Seele des Lernenden, bis er denselben sich assimilirt hat. Die Seele nun, wenn sie mit ihm [dem Begriff] sich vereinigt und in die gleiche Stimmung versetzt hat, dann bringt sie hervor und geht über in Action; denn was sie von Anfang an hatte, das lernt sie begreifen und durch das Heraustreten in die Action wird sie gleichsam eine andere als sie selbst und denkend blickt sie wie ein Fremdes auf ein Fremdes; und doch war auch sie Begriff und gewissermassen Geist, der aber ein anderes schaute. Denn sie ist nicht erfüllt, sondern hat Mangel im Verhältniss zu dem was vor ihr liegt; indessen schaut auch sie ruhig auf das was sie hervorbringt. Denn was sie nicht hervorgebracht hat, bringt sie nicht mehr hervor, was sie aber hervorbringt, bringt sie in Folge des Mangels hervor zur Betrachtung, indem sie begreifen lernt was sie hat. In dem Bereich der Handlung aber passt sie das was sie hat dem Aeussern an. Und dadurch dass sie in höherem Grade hat als die Natur ist sie ruhiger, und durch dieses Mehr auch beschaulicher; dadurch aber dass sie nicht vollkommen hat strebt sie in höherem Maasse nach dem Begreifen des Geschauten und nach dem Schauen, das man aus Betrachtung gewinnt. Und wenn sie ihren ursprünglichen Zustand verlässt und in andere Dinge eingeht, darauf wieder zurückkehrt, so schaut sie mit dem verlassenen Theil ihrer selbst; die in sich beharrende Seele aber thut dies weniger. Deshalb ist der vollkommene Weise bereits identisch mit dem Begriff und er bringt sein Wesen auch andern gegenüber zur Darstellung; sich selbst gegenüber aber ist er Schauen. Denn schon wendet sich dieser zu dem Einen und zu dem Ruhenden nicht bloss von den Aussendingen, sondern auch in Bezug auf sich selbst, kurz alles [an ihm] ist nach innen gekehrt.

7. Dass also alles wahrhaft Seiende aus dem Schauen

und Schauen ist, sowie das aus jenem durch sein Schauen Gewordene Anschauung, theils für die sinnliche Wahrnehmung theils für die Erkenntniss oder Vorstellung; dass sodann die Handlungen die Erkenntniss zum Ziel haben, und das Streben nach Erkenntniss und die Zeugungen vom Schauen aus auf Form und Anschauung abzielen, überhaupt alles und jedes als Nachahmung der schaffenden Mächte Anschauungen schafft und Formen; dass ferner die werdenden Daseinsformen als Nachahmungen des Seienden die schöpferischen Kräfte zeigen, wie sie sich zum Ziel setzen nicht die schaffende noch die handelnde Thätigkeit, sondern das Resultat derselben zum Behufe des Schauens, und dass dieses auch die Gedanken sehen wollen und noch früher die sinnlichen Wahrnehmungen, deren Ziel die Erkenntniss ist; dass endlich noch vor diesem die Natur die Anschauung, welche in ihr sich findet, und den Begriff schafft in der Vollendung eines andern Begriffs: das leuchtete theils von selbst ein, theils hat es die bisherige Entwickelung nachgewiesen. Doch auch das ist klar, wie nothwendiger Weise, da das erste im Schauen besteht, auch das übrige alles hiernach streben muss, wenn anders als das Ziel für alles das Princip gelten darf. Sind ja auch wenn die Thiere zeugen die Begriffe in ihnen das Bewegende, es ist dies eine Thätigkeit des Schauens und gleichsam ein Wehe nach Erzeugung vieler Formen und vieler Anschauungen, nach Erfüllung des Alls mit Begriffen, nach einem wo möglich ewigen Schauen. Denn etwas ins Leben rufen heisst Formen schaffen d. h. alles mit dem Schauen erfüllen. Auch die Fehler im Bereich des Geschehens so gut wie des Handelns sind Abirrungen der Schauenden von dem Gegenstand des Schauens, und der schlechte Künstler gilt als ein Mann, der hässliche Formen hervorbringt. Desgleichen gehören die Liebenden unter die Zahl der Schauenden und nach der Idee Strebenden.

8. Hiermit also hat es diese Bewandtniss. Wenn aber die Theorie weiter hinaufsteigt von der Natur zur Seele und von dieser zum Geist, und das Schauen [in den einzelnen Momenten] immer inniger wird und eins mit dem Schauenden, und in der vollkommenen Seele die Erkenntniss als welche dem Geist zustrebt zusammenfällt mit dem Object: so ist offenbar in diesem beides eins, nicht durch eine [gesuchte] Vereinigung, sondern dem Wesen nach, durch die Identität von Denken und Sein. Denn beides ist nicht mehr verschieden, sonst müsste es wieder ein anderes geben was über diese Verschiedenheit hinaus liegt. Hier also muss beides in Wahrheit

eins sein; dies ist aber lebendiges Schauen, nicht eine Anschauung in einem andern [Gegenstand]; denn was in einem andern lebt, ist nicht das Lebendige selber. Soll nun eine Anschauung oder ein Gedanke leben, so darf es kein Leben sein wie das andere vegetative oder sensitive oder psychische. Gedanken freilich sind gewissermassen auch die andern [Arten des Lebens], aber das eine [Leben] ist ein vegetativer, das andere ein sensitiver, das dritte ein psychischer Gedanke. Wie denn Gedanken? Weil es Begriffe sind. Und jedes Leben ist in gewissem Sinne ein Gedanke, aber der eine dunkler als der andere, wie auch das Leben. Dieses helle und erste Leben aber und der erste Geist sind eins. Ein erster Gedanke also ist das erste Leben und das zweite Leben ein zweiter Gedanke und das letzte Leben ein letzter Gedanke. Jegliches Leben dieser Art also ist auch Gedanke. Nun können die Menschen vielleicht Unterschiede des Lebens bald angeben, aber Unterschiede des Gedankens geben sie nicht, sondern die einen nennen sie Gedanken, die andern überhaupt nicht, weil sie sich überhaupt nicht darum kümmern, was das Leben eigentlich ist. Indessen muss gerade darauf hingewiesen werden, dass auch hier wieder die Untersuchung alles Seiende als ein mitfolgendes Resultat des Schauens aufzeigt. Wenn demnach das wahrste Leben durch den Gedanken Leben ist, dieses aber dasselbe ist wie der wahrste Gedanke, so lebt der wahrste Gedanke, und das Schauen und die derartige Anschauung ist ein Lebendiges und Leben, und eins sind die zwei. Da nun dies beides eins ist, wie kann dieses Eine wieder vieles sein? Eben weil nicht ein [blosses] Eins schaut. Denn wenn auch das Eine anschaut, so thut es dies doch nicht als Eins; widrigenfalls entsteht nicht Geist. Vielmehr nachdem es angefangen als Eins, blieb es nicht wie es angefangen hatte, sondern wurde unvermerkt vieles, gleichsam beschwert, und entwickelte sich indem es alles haben wollte, wenn es auch besser für dasselbe war, dies nicht zu wollen; denn es wurde ein Anderes; ähnlich wie ein Kreis, der sich entfaltet, Figur wird und Fläche und Peripherie und Centrum und Linien mit einem oben und unten; das bessere ist das Woher, das schlechtere das Wohin. Denn das Woher war nicht so beschaffen wie das Woher und Wohin [Ausgang und Ende], noch auch das Woher und Wohin wie das Woher allein. Andererseits ist der Geist nicht eines Einzigen Geist sondern All-Geist, als All-Geist aber auch Geist von allem. Demgemäss muss, weil er All-Geist ist und Geist von allem, ein Theil von ihm ganz und alles sein;

widrigenfalls wird er einen Theil haben der nicht Geist ist und zusammengesetzt sein aus Nicht-Geistern, wird er ein zusammengetragener Haufe sein, der da erwartet Geist aus allem zu werden. Deshalb ist derselbe auch unendlich, und wenn etwas von ihm ausgeht, so wird weder das von ihm Ausgehende verringert, da auch dies das Ganze ist, noch jener von dem es ausgeht, da er keine Zusammensetzung war aus Theilen.

9. Dieser also ist so beschaffen; darum ist er nicht ursprünglich, sondern es muss noch etwas jenseits desselben geben, worauf auch die bisherige Untersuchung hinaus wollte, zunächst schon weil die Vielheit später ist das Eine; und dieser ist Zahl, das Princip der Zahl aber und einer solchen Zahl ist das wahrhaft Eine; ferner ist dieser Intelligenz und Intelligibles zugleich, folglich zwei zugleich. Wenn aber zwei, so muss man das vor der Zwei ergreifen. Was ist das? Intelligenz allein? Aber mit jedem Intellect ist das Intelligible verbunden; wenn nun das Intelligible nicht mit verbunden sein darf, so wird jenes auch nicht Intellect sein können. Wenn es also Intelligenz nicht ist sondern sich der Zweiheit entzieht, so muss das was früher ist als diese Zweiheit jenseit der Intelligenz liegen. Was hindert denn, dass dies das Intelligible sei? Nun dies, dass auch das Intelligible mit dem Intellect verbunden ist. Wenn es nun weder der Intellect noch das Intelligible sein dürfte, was möchte es dann sein? Dasjenige, werden wir sagen, woraus der Intellect und das mit ihm verbundene Intelligible entstanden ist. Was ist dies nun und in welcher Gestalt werden wir es uns vorstellen? Denn es wird ja wieder ein Denkendes oder Nichtdenkendes sein. Nun ist aber ein Denkendes der Intellect, das Nichtdenken hingegen wird nicht einmal seiner selbst inne werden; also was ist jenes erhabene Wesen? Denn selbst wenn wir sagten, es sei das Gute und sei das Einfachste, werden wir nichts klares und deutliches sagen, obwohl wir die Wahrheit sagen, solange wir nicht einen Stützpunkt für unser Denken haben. Und wiederum, da das Erkennen der andern Dinge nur durch die Intelligenz geschieht und wir nur durch die Intelligenz etwas Intelligentes erkennen können, welch ein Aufschwung des intuitiven Vermögens möchte hinreichen zum Erfassen dessen, was die Natur der Intelligenz überschritten hat? Darauf werden wir antworten: man muss es, so gut es geht, durch eine Analogie in uns bezeichnen. Denn es ist auch in uns etwas von ihm, oder vielmehr es giebt keinen Punkt wo es nicht ist für diejenigen, welchen vergönnt ist an ihm theilzuhaben.

Denn wenn du an das überall Befindliche das was empfangen kann an irgend einem Punkte heranbringst, empfängst du von dort her. Z. B. wenn eine Stimme eine Einöde erfüllt, in welcher sich ausserdem Menschen befinden, wirst du an jedem Punkte wohin du dein Ohr wendest die Stimme ganz in dich aufnehmen und auch wieder nicht ganz. Was werden wir nun in uns aufnehmen, nachdem wir den Geist herzugebracht haben? Nun, der Geist muss gleichsam hinter sich zurückweichen und mit seinem Doppelantlitz sich gleichsam an die Dinge die hinter ihm sind hingeben und auch dort, wenn er jenes sehen will, nicht ganz Geist sein. Denn er ist selbst das erste Leben, die wirkende Kraft im Hindurchgehen durch das All; mit dem Hindurchgehen aber meine ich nicht, dass er hindurch geht sondern hindurchgegangen ist. Wenn er nun Leben ist und Hindurchgehen und alles genau und nicht nur so im allgemeinen hat (denn sonst würde er es unvollkommen und ungegliedert haben), so muss er nothwendig aus einem andern sein, was nicht mehr in der Entfaltung ist sondern Princip der Entfaltung und Princip des Lebens und Princip des Geistes wie des Alls. Denn nicht Princip ist das All, sondern aus dem Princip ist das All, es selbst aber ist nicht mehr das All noch etwas vom All, sondern damit es das All erzeuge und damit es nicht Vielheit sei, das Princip der Vielheit; denn das Erzeugende ist überall einfacher als das Erzeugte. Wenn nun dieses den Geist erzeugt hat, so muss es einfacher sein als der Geist. Wenn aber jemand meinte, es sei das Eine und das All, so wird jenes doch wohl ein jedes einzelne von allem sein oder das Ganze zusammen. Ist es nun alles zusammen als eine Vereinigung, so wird es später sein als das All; ist es aber früher als das All, so wird etwas anderes als das All, etwas anderes es selbst sein als das All; ist es aber zugleich es selbst und das All, so wird es nicht Princip sein. Es muss aber selbst Princip und vor dem All sein, damit nach ihm auch das All sei. Was aber das „jedes einzelne von allem" betrifft, so wird es erstlich mit jedem beliebigen identisch, sodann alles zugleich sein und keinen Unterschied machen. Und so ist es nichts von dem All sondern vor dem All.

10. Aber als was? Als die Möglichkeit aller Dinge; wenn die nicht wäre, so wäre auch das All nicht, noch Geist das erste und allumfassende Leben. Was aber über das Leben hinaus liegt, ist Ursache des Lebens. Denn nicht die Wirklichkeit des Lebens d. h. das All ist das erste Leben, sondern dieses ist selbst wie aus einer Quelle hervorgeströmt. Denke

dir nämlich eine Quelle, die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mittheilt ohne dass sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt; ihre Ausflüsse hingegen denke dir wie sie vor ihrer Trennung nach verschiedenen Richtungen noch zusammen sind, doch aber alle gleichsam schon wissen, wohin sie ihre Fluthen ergiessen werden; oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das All durchströmt indem der Anfang bleibt und nicht im Ganzen zerstreut wird, gleichsam fest gegründet in der Wurzel. Dieses also giebt das gesammte reiche Leben dem Baume, bleibt aber selbst, da es nicht die Fülle ist sondern Princip der Fülle. Kein Wunder. Vielmehr wäre es ein Wunder, wie die Menge aus dem entstand was nicht Menge war, wenn nicht vor der Menge die Nicht-Menge war. Denn nicht zertheilt sich das Princip in das Ganze; denn hätte es sich zertheilt, so würde es auch das Ganze vernichtet haben, ja dieses würde nicht einmal geworden sein, wenn nicht das Princip in sich selbst als ein anderes bliebe. Deshalb findet auch überall eine Zurückführung auf das Eine statt. Und in jedem einzelnen ist ein Eins, auf das du es zurückführen kannst, so auch das All auf das Eine vor ihm, das noch nicht einfach Eins ist, bis man zu dem einfach Einen gekommen; dieses aber geht nicht mehr auf ein anderes zurück. Erfasst man aber das Eine der Pflanze d. i. das bleibende Princip und das Eine des Thiers und das Eine der Seele und das Eine des Alls, so erfasst man jedesmal das mächtigste und das (allein) werthvolle; und wenn man das Eine des wahrhaft Seienden, sein Princip und seine Quelle und seine Kraft erfasst, dann sollten wir ungläubig sein und ein Nichts zu haben wähnen? Allerdings ist es nichts von dem, dessen Princip es ist, so zwar, dass nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben: es ist über diesem allen. Fasst du es aber auf nachdem du das Sein weggenommen, so wirst du dein Wunder haben, und dich aufschwingend zu ihm und es erfassend in seinen Wirkungen ruhe aus und suche es mehr zu verstehen durch Intuition es begreifend, so jedoch dass du seine Grösse überschaust in dem was nach ihm und um seinetwillen ist.

11. Die Sache lässt sich auch so betrachten. Da nämlich der Geist ein Sehen ist und zwar ein sehendes Sehen, so wird er eine zur Wirklichkeit gelangte Möglichkeit sein. Folglich wird das eine an ihm Materie, das andere Form sein, wie ja auch das leibliche Sehen ein doppeltes hat; vor dem Sehen

war's sicherlich eins. Das Eine ist also zwei geworden und die Zwei eins. Für das leibliche Sehen nun kommt die Fülle von der sinnlichen Welt und gleichsam die Vollendung, für das Sehen des Geistes aber bringt das Gute die Erfüllung. Denn war er selbst das Gute, wozu brauchte er dann überhaupt zu sehen oder thätig zu sein? Denn das übrige hat im Umkreis des Guten und um des Guten willen seine Wirklichkeit, das Gute aber bedarf nichts; deshalb wird es nichts haben als sich selbst. Wenn du also das Wort „gut" aussprichst, so denke nichts weiter hinzu; denn wenn du etwas hinzufügst, wirst du es in dem Grade als du irgend etwas hinzugefügt hast ärmer machen. Darum sage auch nicht einmal das Denken von ihm aus, damit du es nicht zu einem andern und so zu zweien machst, Geist und Gutes. Denn der Geist bedarf des Guten, das Gute aber nicht jenes; daher wird er auch nach Erlangung des Guten gutartig und vollendet sich durch das Gute, indem die Form von dem Guten kommt das ihn gutartig macht. In gleicher Weise aber wie man an ihm die Spur des Guten sieht, muss man sich sein wahrhaftes Urbild denken, indem man es sich nach der an dem Geist erscheinenden Spur vergegenwärtigt. Diese nun an ihm befindliche Spur desselben (des Guten) giebt sich dem darauf sehenden Geist zu eigen; so ist denn im Geiste das Streben und immerfort strebt und immer erlangt er, dort aber (im Guten) strebt er weder — denn wonach? — noch erlangt er, denn er strebte ja garnicht. Dennoch ist das Gute auch nicht Geist; denn in diesem ist ein Streben und ein Hinneigen zur Form desselben. Da also der Geist schön ist und das schönste von allem, der da wohnt in einem reinen Licht und reinen Strahlenglanze und die Natur des Seienden umfasst hat, von dem auch diese schöne Welt eine Abschattung und ein Abbild ist, der da ferner wohnt in aller leuchtenden Herrlichkeit, weil nichts ungeistiges noch dunkles noch maassloses in ihm ist, kurz der ein seliges Leben lebt: so würde sicherlich Staunen den gefangen halten, der ihn erblickt und wie sich's gebührt sich in ihn versenkt und mit ihm sich vereint hätte. Wie aber der, welcher im Aufblick zum Himmel den Glanz der Sterne geschaut hat, den Schöpfer in's Herz fasst und sucht, so muss auch wer die intelligible Welt erschaut und betrachtet und bewundert hat, suchen nach dem Schöpfer jener und forschen, wer sie so zu Stand und Wesen gebracht, oder wo und wie der Vater eines solchen Kindes ist, der Vater des Geistes, eines schönen Sohnes und von ihm erzeugten

Sohnes. Durchaus jedoch ist jener weder der Geist noch der Sohn, sondern sowohl vor dem Geist als dem Sohne; denn nach ihm kommt Geist und Sohn, welche der Erfüllung und des Denkens bedürfen; freilich nahe ist es dem Mangellosen und des Denkens nicht Bedürfenden, und es hat wahrhafte Fülle und wahrhaftes Denken, weil es sie ursprünglich hat. Das darüber hinaus Liegende aber ist weder bedürftig noch hat es einen Besitz; sonst wäre es nicht das Gute.

NEUNTES BUCH.

Verschiedene Betrachtungen.

1. 'Der Geist', sagt Plato, 'sieht die dem lebenden Wesen, welches ist, innewohnenden Ideen'. 'Dann dachte der Demiurg', so fährt er fort, 'es müsse auch dieses All das haben, was der Geist in dem lebenden Wesen, welches ist, sieht'. Folglich sagt er, dass die Formen vor dem Geiste bereits sind und dass der Geist sie als seiende denkt. Zuerst muss man also untersuchen, ob jenes (ich meine das lebende Wesen) nicht Geist sondern etwas vom Geiste verschiedenes ist. Nun ist das Schauende Geist. Das lebende Wesen also ist nicht Geist, sondern wir werden es als etwas Gedachtes [Intelligibles] bezeichnen und sagen, dass der Geist das, was er sieht, ausser sich hat. Folglich hat er Abbilder und nicht das Wesen, wenn das Wesen dort ist. Dort nämlich, sagt Plato, ist auch die Wahrheit im Seienden, wo jedes einzelne an sich ist. Vielleicht aber ist beides zwar verschieden, ohne jedoch deshalb von einander getrennt zu sein, als eben nur in soweit es verschieden ist. Sonst hindert der Wortlaut der Stelle uns nicht, beides für eins zu halten, was nur im Denken getrennt ist, wenn anders allein ein also Seiendes theils gedacht wird theils denkend ist. Denn von dem, was der Geist sieht, sagt Plato überhaupt nicht, dass er es in einem andern sehe, sondern dass er in sich das Gedachte habe. Ebenso gut kann das Gedachte auch Geist in Ruhe, Einheit und Beharren sein, und es kann die Natur des Geistes, welcher jenen in sich ruhenden Geist sieht, eine von jenem ausgehende Thätigkeit sein, welche jenen sieht. Indem er aber jenen als jenen sieht, ist er der Geist jenes, weil er ihn denkt. Indem er aber jenen denkt,

ist er zwar selbst Geist, aber dadurch dass er ihm ähnlich geworden, andererseits auch Gedachtes. Dieses also ist jenes, welches das, was es dort sieht, in dieser Welt zu schaffen dachte. Allerdings jedoch scheint er das Denkende nach einer verstohlenen Andeutung als von jenen beiden verschieden zu fassen. Andere freilich werden der Ansicht sein, dass jene drei, das lebende Wesen selbst, welches ist, der Geist und das Denkende eins sind. Vielleicht indessen betrachtet er es als drei, indem er wie so oft von verschiedenen Voraussetzungen ausgeht. Von zweien war bereits die Rede. Was ist aber das dritte, das da dachte die vom Geiste im lebenden Wesen als ruhend gesehenen Formen auch seinerseits hervorzubringen, zu schaffen und zu theilen? Nun, es ist möglich, dass in einer Hinsicht der Geist es ist, der theilt, in einer andern aber der Geist es nicht ist. Insofern nämlich das Getheilte von ihm ausgeht, ist er selbst der Theilende, insofern er aber selbst ungetheilt bleibt, während das Getheilte (es sind die Seelen) sich von ihm entfernt, kann es die Seele sein, welche in viele Seelen theilt. Deshalb sagt er auch, die Theilung komme dem dritten zu und finde im dritten statt, weil es dachte was nicht Sache des Geistes sondern der Seele ist, die in einer getheilten Natur eine getheilte Thätigkeit hat.

---

2. Denn wie bei der einen ganzen Wissenschaft eine Theilung in die einzelnen Objecte der Wissenschaft stattfindet, ohne dass sie selbst darum zerstreut und zerstückelt wird, sondern jedes einzelne Object der Möglichkeit nach das Ganze enthält, da sein Princip und Ziel dasselbe ist: so muss man auch sich selbst so einrichten, dass die Principien in uns auch Ziele und ein Ganzes sind und alles auf das Beste der Natur hinausläuft. Wer so geworden ist befindet sich in der jenseitigen Welt. Denn mit diesem Besten in sich, wenn er es hat, wird er jenes berühren.

Die Gesammtseele wurde nirgends noch kam sie irgend woher, denn sie war an keinem Orte, sondern der benachbarte Körper hat an ihr Theil genommen. Deshalb ist sie auch, wie Plato sagt, nicht irgendwie im Körper, sondern er versetzt den Körper in sie. Die andern Seelen dagegen haben ein Woher: sie gehen nämlich von der Gesammtseele aus. Sie haben auch etwas, in was sie eingehen und übergehen

können; daher können sie auch emporgehen. Die Gesammtseele ist dagegen stets oben, worin sie ihrer Natur nach Seele ist. Das All dagegen, das sich unmittelbar an sie anschliesst, ist wie etwas in ihrer Nähe oder unter der Sonne befindliches. Es wird nun die Theilseele erleuchtet, indem sie sich dem Höhern zuwendet; denn dann trifft sie auf das Seiende. Wendet sie sich dagegen dem Niederen zu, so trifft sie auf das Nichtseiende. Dies thut sie aber, wenn sie auf sich gerichtet [für sich] ist; denn wenn sie für sich sein will, so macht sie das Niedrige, das Nichtseiende zu ihrem Bilde, wobei sie gleichsam ins Leere schreitet und unbestimmter wird. Und dieses unbestimmte Bild ist durchaus finster, denn es ist unvernünftig und durchaus ohne Denken und weit vom Seienden entfernt. Sie selbst befindet sich in einer mittleren Region als ihrem eigentlichen Bereiche, und indem sie nochmals gleichsam mit einem zweiten Bilde das Bild sieht, gestaltet sie es und geht fröhlich in dasselbe ein.

---

3. Wie kommt wohl aus dem Einen die Menge? Weil es überall ist; denn es giebt keinen Punkt, wo es nicht wäre. Es erfüllt also alles. Damit ist denn vieles oder vielmehr alles schon gegeben. Denn wenn es selbst allein überall wäre, so würde es selbst alles sein. Da es aber auch nirgends ist, so wird alles durch dasselbe, weil es überall ist, aber als von ihm verschieden, weil es selbst nirgends ist. Warum ist es aber selbst nicht bloss überall sondern ausserdem auch nirgends? Weil das Eine vor allem sein muss. Es muss also alles erfüllen und schaffen, nicht aber alles sein was es schafft.

Die Seele selbst muss wie ein Sehen sein. Gegenstand des Sehens ist für sie der Geist; sie ist unbestimmt bevor sie sieht, aber von Natur zum Denken geschaffen. Sie ist also im Verhältniss zum Geist Materie.

Wenn wir uns selbst denken, so sehen wir offenbar eine denkende Natur, oder wir geben bloss vor zu denken. Wenn wir also denken und uns selbst denken, so denken wir eine intellectuelle Natur. Demnach liegt vor diesem Denken ein anderes, gleichsam ruhiges Denken. Es ist aber ein Denken des Seins und des Lebens. Folglich liegt vor diesem Leben und Sein

ein anderes Sein und Leben. Das also sieht was Thätigkeit ist. Wenn aber die Thätigkeiten des so sich selbst Denkens Intelligenzen sind, so sind wir in unserm wahren Selbst das Intelligible, und das Denken unser selbst giebt uns ein Bild desselben.

Das Erste ist die Möglichkeit von Bewegung und Ruhe, folglich liegt es jenseits derselben. Das Zweite ruht und bewegt sich um jenes, und dieses Zweite ist Geist. Denn als etwas anderes hat es sein Denken auf ein anderes gerichtet, welches kein Denken hat. Als doppeltes aber denkt das Denkende auch sich selbst und es ist mangelhaft, denn im Denken hat es seine Vortrefflichkeit, nicht in seinem Dasein.

Was in Wirklichkeit ist, ist für alles aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit Kommende dasjenige, was solange es ist immer dasselbe ist. Daher ist das Vollkommene auch bei den Körpern vorhanden z. B. beim Feuer. Aber es kann nicht immer sein, weil es mit Materie verbunden ist. Was aber als unzusammengesetzt in Wirklichkeit ist, das ist immer. Es ist aber das in Wirklichkeit Seiende für ein anderes Sein auch zugleich ein Sein der Möglichkeit nach.

Gott ist das Erste über dem Sein; der Geist ist das Seiende und hier ist Bewegung und Ruhe. Denn das Erste selbst ist um nichts, das andere ist um das Erste in Ruhe und Bewegung. Denn Bewegung ist Streben, das Erste aber strebt nach nichts. Wonach sollte es auch als das Oberste streben? Also denkt es auch wohl sich selbst nicht? Insofern es sich hat, kann man bei ihm im allgemeinen von Denken sprechen. Doch wird das Prädicat denken nicht ertheilt, insofern etwas sich hat, sondern insofern es auf das Erste schaut. Es ist aber erste Thätigkeit auch das Denken selbst. Wenn nun dies die erste ist, dann darf es keine höhere geben. Dasjenige also, was diese verleiht, liegt jenseits derselben; folglich ist das Denken das zweite nach jenem. Auch ist ja das Denken nicht das ursprünglich Ehrwürdige; folglich auch nicht jedes Denken sondern nur das Denken des Guten. Das Gute also liegt jenseits des Denkens. Aber es hat auch kein Selbstbewusstsein. Als was wäre denn das Selbstbewusstsein bei ihm zu denken? Als Bewusstsein des Guten als eines Seienden

oder nicht? Wenn als eines Seienden, dann ist das Gute bereits vor dem Selbstbewusstsein; wenn aber das Selbstbewusstsein es erst schafft, dann kann das Gute nicht vor ihm liegen. Dann kann es aber auch selbst nicht sein, wenn es nämlich nicht Bewusstsein des Guten ist. Wie also? Lebt es auch nicht? Man darf wohl nicht sagen, dass es lebt, da es ja das Leben giebt. Das Selbstbewusstsein aber und das sich Denkende ist das Zweite; denn es ist sich seiner bewusst, um durch diese Thätigkeit bei sich zu sein. Es muss also, wenn es sich kennen lernt, sich unbekannt gewesen und seiner Natur nach mangelhaft sein, durch das Denken aber vervollständigt sein. Das Denken also muss man ihm [dem Ersten] absprechen, denn der Begriff Zusatz setzt Wegnahme und Mangel voraus.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.